

(Para Manuel Sacristán)

Conozco una y solo una brújula infalible en ética y política (que, en el nivel que más importa, son la misma cosa): del lado de las víctimas o contra ellas. No pretendo que sea fácil ajustar la conducta personal a ese criterio de emancipación: digo solamente que es certero y no marra nunca. Lo he aprendido de gente como Manuel Sacristán, que más que decirlo lo mostraron. DEJEMOS EL PESIMISMO PARA TIEMPOS MEJORES, reza la pintada en la pared que evoca Eduardo Galeano.

No tenemos nada.
Nada de nada.
Pero no es
ni mucho menos
la nada:
es nada
vale decir
una chispa
una preposición coja
un sigilo instantáneo
una partícula nada elemental
una escama de júbilo
una lumbrera pequeña
una chispa
que pasa
de unos labios a otros.
No tenemos algo
de nada
sino nada de nada.
No tenemos nada.

Jorge Riechmann

SOBRE EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES

MANUEL SACRISTÁN, 1968

MATERIALES DE LECTURA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, ABRIL DE 2019

INDICE

1. “SOBRE EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES” (1968)
 2. “HOMENAJE A ORTEGA” (1953)
 3. “EL HOMBRE Y LA CIUDAD (UNA CONSIDERACIÓN DEL HUMANISMO, PARA USO DE URBANISTAS)” (1959)
 4. “APUNTES DE FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA DEL CURSO 1959/1960. TRES PRIMERAS LECCIONES” (1959)
 5. “STUDIUM GENERALE PARA TODOS LOS DÍAS DE LA SEMANA” (1963)
 6. “UN APUNTE ACERCA DE LA FILOSOFÍA COMO ESPECIALIDAD” (1966)
 7. “NOTA SOBRE EL PLAN DE ESTUDIOS DE LA SECCIÓN DE FILOSOFÍA” (1968)
 8. “CIENCIA Y FILOSOFÍA EN ESPAÑA” (1968)
 9. “UNA CARTA SOBRE UN PROYECTO DE ESCUELA DE SOCIOLOGÍA” (1968)
 10. “MÁS SOBRE EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES” (1970)
 11. NOTAS AUTO BIOGRÁFICAS (PRINCIPIOS DE LOS 70?)
 12. LA ÚLTIMA CARTA (AGOSTO DE 1985)
- ANEXO 1: DIMISIÓN DEL COMITÉ EJECUTIVO DEL PSUC. DOS CARTAS DE MANUEL SACRISTÁN (1969)
- ANEXO 2: “EN TORNO AL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES”, FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY (1998)
- ANEXO 3. TRADUCCIONES, ARTÍCULOS, ARTÍCULOS FILOSÓFICOS
- ANEXO 4. CITAS, REFLEXIONES SOBRE SU OBRA
- ANEXO 5. LA HISTORIA DE UNA EXPULSIÓN UNIVERSITARIA DURANTE EL FRANQUISMO. ENTREVISTA CON PEP MERCADER ANGLADA
- ANEXO 6. LISTADO DE LAS CONFERENCIAS (DE LAS QUE SE TIENE CONSTANCIA) DE 1954 HASTA 1970.
- ANEXO 7. ÚLTIMAS CARTAS.
- ANEXO 8. RESEÑA DE LA VANGUARDIA, 1968

editorial nova terra

sobre el lugar
de la filosofía
en los estudios
superiores

manuel
sacristán

esta

2

Univer
sitario

I

Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores

<http://www.filosofia.org/bol/bib/nb088.htm>

Editorial Nova Terra, Barcelona 1968, 120×200 mm, 39 páginas

“Editorial Nova Terra | “Manuel Sacristán | Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors”. [4] “Col·lecció “Dossier Universitari” | Dirigida per: Enric Lluch, Xavier Folch, Josep M. Obiols, Miquel Izard, Alfons C. Comin, Joan García Grau | Nova Terra “I vaig veure un cel nou i una nova terra...Y vi un nuevo cielo nuevo y una nueva tierra” (Apoc. 21, 1.)”. “© by [Editorial Nova Terra](#). Tamarit, 191 - Barcelona. Primera edició: gener 1968. Versió catalana de [Ramon Folch i Camarasa](#). Coberta dissenyada per Lleonard. Dipòsit legal: B. 4208-1968. Printed in Spain. | Impremta Socitra: Salvadors, 22 - Barcelona (1)”.

Comentario del editor: “**Editorial Nova Terra** fue fundada el año 1958, en Barcelona, por la organización Juventud Obrera Cristiana (JOC), dependiente de Acción Católica Española, con el objeto de acercar la fe al ámbito obrero, en pleno “diálogo cristianismo marxismo” durante la Guerra Fría. Su apocalíptico lema era: “Y vi un cielo nuevo y una nueva tierra...” (Apoc. 21, 1.). Entre 1964 y 1969 su director literario era [José Verdura Tenas](#) (1929-1999) en colaboración con Alfonso Carlos Comín (1933-1980), ambos vinculados al izquierdista extravagante [FLP FOC](#). Cesó sus actividades en 1978”.

Ramon Folch i Camarasa (Barcelona 1926). Traductor independiente hasta su incorporación como traductor a la OMS (Ginebra 1973-1986). Cruz de Sant Jordi en 1986. Director de la Fundación Folch i Torres desde 1995. Doctor Honoris Causa por la UAB en 2006.

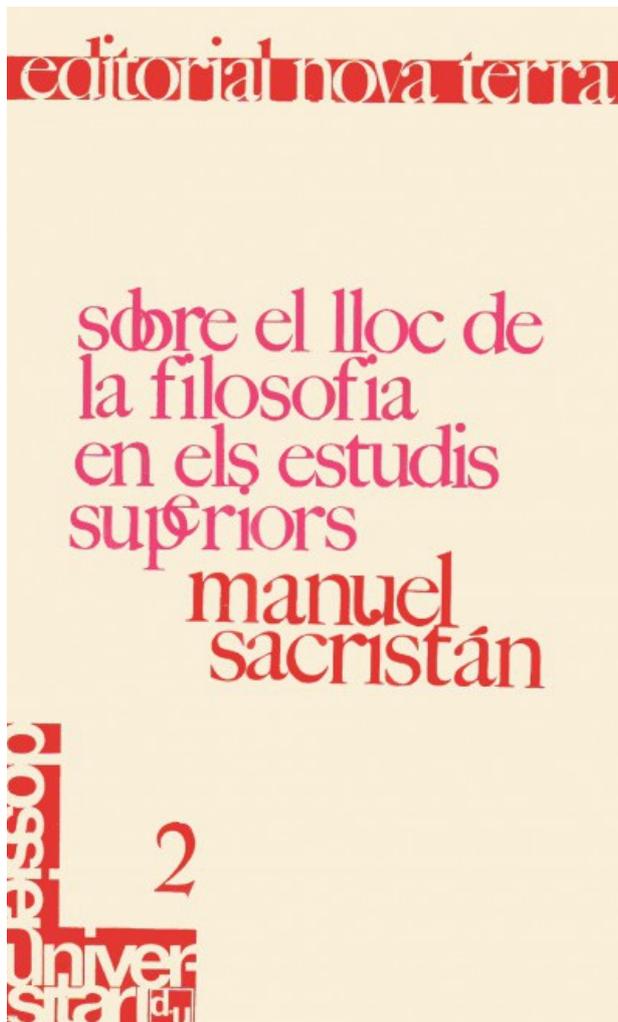
Colección “Debate Universitario”

En el presente momento histórico la problemática universitaria tiene una importancia decisiva de cara al futuro. Hoy más que nunca se impone, pues, una reflexión serena y objetiva sobre los problemas políticos, sociales, pedagógicos y profesionales de nuestra universidad. Esto es precisamente lo que pretende esta colección de cuadernos breves: servir de puente entre el hoy y el mañana de este complejo mundo de la enseñanza superior.

Títols publicats: 1. *El problema universitari*, José Luis L. Aranguren. 2. *Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors*, Manuel Sacristán

En preparació:

1. *Balance de la Universidad Autónoma*, Jordi Maragall 2. *La reforma universitaria*, Jordi Rubió. 3. *La nueva metodología docente*, Luis Daufí 4. *Manifiesto por una Universidad democrática*, Varios 5. *Panorama de la realidad universitaria*, Francisco Noy 6. *Universidad 1933*, J. Xirau 7. *Sindicalisme unitari, sindicalisme plural*, J. Solé-Tura.



Aceptar como tema de reflexión el que propone el título supone una apreciación positiva de la función de la filosofía en los estudios superiores. No todos los que compartan esa apreciación la justificarán del mismo modo. Algunos coincidirán probablemente en atribuir a la orientación filosófica de los estudios las dos destacadas consecuencias potenciales que siguen: la agudización de la capacidad crítica del estudioso y el robustecimiento de su capacidad de entenderse en el mundo, de aclararse sus propios condicionamientos, su hacer y los objetivos que dan sentido a su conducta y, consiguientemente, a sus conocimientos positivos, científicos, artísticos o técnicos. Todo lo cual podría decirse más brevemente llamando a ese segundo efecto potencial de la orientación filosófica agudización de la capacidad autocrítica.

Sólo esa suposición sirve de fundamento a lo que aquí se diga en un lugar, ciertamente, poco adecuado para entablar una discusión acerca del concepto de filosofía. Hay una amplia literatura sobre él –pues una de las características del pensamiento filosófico es estar siempre en “crisis de fundamentos” (cuidadosamente ignorada por los que Galileo llamó “filósofos de dogma”)– que debe forzosamente presuponerse aquí. No menos obligado, por otra parte, es informar al lector acerca de los supuestos filosóficos de este papel sobre ese punto básico. Estos son: primero, que no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos; que los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no-teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia forma. Segundo: que existe, y ha existido siempre, una reflexión

acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis, la cual reflexión puede discretamente llamarse filosófica (recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término) por su naturaleza meta-teórica en cada caso. Dicho de otro modo –infiel paráfrasis de un *motto* de Kant–: no hay filosofía, pero hay filosofar. Esta actividad efectiva y valiosa justifica la conservación del término “filosofía” y de sus derivados.

La apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores no implica la atribución de los méritos dichos a la filosofía como especialidad universitaria, a las secciones de filosofía, centros de producción de los correspondientes licenciados. Al contrario: no es incoherente enunciar y argüir el primer juicio apreciativo y afirmar al mismo tiempo que es deseable suprimir dicha producción especial de licenciados. Ambas afirmaciones se sostienen en este papel.

Cuyo título emite, por otra parte, un eco germánico, fichteano y hegeliano, que es bueno apagar, aunque procede de la historia de la cosa y, por tanto, de su naturaleza. En efecto: la filosofía, que hasta finales del siglo XVIII no había rebasado *académicamente* su posición de sierva de la teología, se convierte en sector universitario importante, y pronto en reina de las Facultades, con la fundación de la nueva Universidad de Berlín a principios del siglo XIX. No se puede olvidar, sin embargo, que la Facultad berlinesa de filosofía incluye, sin divisiones académicas, todas las ciencias puras, también las naturales. Esto debe repetirse siempre –o, al menos, mientras siga siendo influyente la ideología justificadora del gremio filosófico académico– porque significa que todavía a comienzos del siglo pasado seguía viva la inspiración inicial de la filosofía antigua: ser aspiración al conocimiento como tal, en el doble sentido de puro, desinteresado, y de real, no de contenidos endógenos y especiales de un gremio, presuntuosamente presumidos superiores.

Pero la Facultad filosófica de Berlín recorrió en pocos años el camino cubierto en decenios por la filosofía naciente en Grecia y por la filosofía renaciente en la época de Galileo y Descartes: el camino de la desintegración. La subdivisión del trabajo intelectual produjo una complejidad inabarcable por la pretensión unitaria de la Facultad, y hasta rebeliones de más de una actividad científica contra el esterilizador imperio de la especulación filosófica, especialmente en cosmología. El resultado fue, sin que pasara mucho tiempo, la explosión de aquella Facultad y el enclaustramiento –más o menos rencoroso, siempre vanidoso– de los filósofos académicos en una pura especialidad filosófica y en sus correspondientes seminarios exclusivos.

La especialidad filosófica, la sección, la licenciatura en filosofía, se difundió a continuación por la influencia del modelo universitario alemán y por el peso de la concepción burocrática de las actividades públicas que caracteriza al Estado napoleónico. El Estado francés no reconstituyó las Facultades universitarias hasta fines del siglo XIX. Pero el modelo burocrático de ese Estado influyó en toda la construcción política e institucional de muchos países, y también, naturalmente, en las Facultades y Universidades de aquellos Estados que las poseían.

Esa causa institucional de la subsistencia de la filosofía como especialidad universitaria, como licenciatura, puede analizarse brevemente. La componen varios elementos causales, como la dinámica –y la estática– del gremio universitario y la introducción de la filosofía como asignatura en la enseñanza media, cosa imprescindible para garantizar una demanda de licenciados. Pero, como suele ocurrir en el mundo al revés de la burocracia, el órgano creó la función, lo que quiere decir que la usurpó: la filosofía académica se arrogó –en reducido oligopolio, concertado o pugnaz,

con el clero— la satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas que hasta para el criticismo de Kant son “eternas”.

La verdad es que hoy día y en una Universidad como la española, sometida a un control ideológico no meramente ambiental, sino actuado volitivamente por la administración del Estado, las secciones de filosofía ejercen aquella prerrogativa [la satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas] muy mediocrementemente, y se benefician poco de ella. Las grandes corrientes ideológicas de la época de postguerra, desde el existencialismo hasta el estructuralismo, están representadas en las secciones de filosofía españolas más por los estudiantes que por los profesores.

Pero eso es sólo un paréntesis. Aparte de que la función ideológica institucionalizada en la filosofía como especialidad, en la filosofía licenciada, haya sido para las actuales secciones españolas de filosofía un oligopolio nada aprovechado para renovar técnicas —en paralelismo con la abulia de los demás oligopolios del país—, queda el hecho de que esa función es el otro gran fundamento de la persistencia de la filosofía como especialidad.

Ninguno de esos dos fundamentos —ni la persistencia de las “eternas” necesidades ideológicas ni la tenacidad de las instituciones burocráticas— puede servir hoy para justificar cumplidamente la filosofía licenciada.

Por lo que hace a la persistencia de las necesidades ideológicas, la negativa a aceptarla como justificación de un estudio especializado de la filosofía especulativa puede basarse en dos argumentaciones distintas. Es verdad que el exceso de razones es generalmente sospechoso. Pero en este caso se debe a la peculiar situación de transición en que se encuentra la cultura de las sociedades adelantadas. Por eso, una de las dos argumentaciones es factual, mientras que la otra discurre por una región intermedia entre el hecho y el derecho, entre el presente y el futuro razonable e inseguramente previsible.

Por lo que hace a la persistencia de las necesidades ideológicas, la negativa a aceptarla como justificación de un estudio especializado de la filosofía especulativa puede basarse en dos argumentaciones distintas... La argumentación apoyada en hechos es así: las concepciones ideológicas generales que más influyen en la cultura contemporánea, y las producciones singulares más determinantes de inflexiones de esas concepciones, o más características de las mismas, se han originado, promovido o cualificado fuera de la fábrica de licenciados filosóficos, y a menudo en pugna o en ruptura con ella, o con desprecio de ella. Autores como el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*, Ortega, Zubiri, Gramsci, Teilhard de Chardin, ejemplifican un aspecto de esa afirmación; ciertas obras de Russell, apuntes, conferencias y ensayos filosóficos o divulgadores de Max Planck, Einstein, Eddington, Heisenberg, Oppenheimer, &c., ilustran el otro aspecto. Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la “concepción” o “imagen del mundo” contemporánea, todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss —o hasta de Galbraith o Garaudy (para que quede claro que esas enumeraciones no implican especial afecto del que escribe)—. Si se añade a un tal fragmento de lista unos cuantos nombres de artistas y políticos —Picasso, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil, Lenin y Juan XXIII, póngase por caso—, la idea de que las secciones de filosofía sean las productoras de las ideologías vigentes, las herederas de Moisés y Platón, resulta francamente divertida.

Es posible que no haya existido nunca, o que haya existido sólo durante un par de decenios, una organización de la cultura que diera a la filosofía académica la posibilidad de realizar eficaz y monopolísticamente la función de dirección ideológica de la sociedad. (El firmante ha sostenido en otra ocasión que eso ha ocurrido sólo con la primera generación de grandes filósofos académicos, o sea, en los años de enseñanza universitaria de Schelling y Hegel). En cualquier caso, esa no es la situación de la cultura contemporánea. En ésta, la subcultura superior se constituye por obra de autores (sobre todo científicos, artistas y políticos), que no tienen por lo común nada que ver con las secciones de filosofía; y las subculturas ideológicas populares se constituyen aún en gran parte por la acción de tradiciones no menos fuera del alcance de la filosofía licenciada (aparte de que, afortunadamente, la subcultura más alta penetra en las populares por la mediación de las revolucionarias innovaciones tecnológicas y económico-políticas). La sabiduría de las secciones de filosofía es ya sobre todo interna; consta, principalmente, del elemental saber ir tirando; la cálida aceptación por los colegas no amenazados en sus perspectivas de oposición o concurso hace agradable la cosa, y la imperturbable lealtad burocrática a las partidas ya consagradas en el presupuesto la hace vivible al garantizar, con las cátedras de filosofía de los Institutos y las Escuelas del magisterio, la modesta demanda de licenciados necesarios y suficientes *ut collegium fiat* (y eso donde aún se exija ese requisito para poder cobrar).

Ni siquiera, pues, en el supuesto de que fuera eterna la necesidad de ideología institucionalizada, estaría hoy justificada la existencia de la filosofía como especialidad. Incluso en este supuesto, y admitiendo una concepción ideológica del filosofar –que es, ciertamente, la adecuada a la filosofía especulativa de corte clásico–, la filosofía especializada de las secciones académicas, la filosofía licenciada y burocrática, resulta una institución parasitaria.

Esa es una afirmación de hecho, aunque sujeta a la limitación que se dice más adelante. Pero es que, además, aquel supuesto es hoy recusable de derecho, es decir, desde la perspectiva de hechos futuros sensatamente previsibles. Casi doscientos años de crítica gnoseológica, positivista o sociológica de la ideología y del carácter ideológico de la filosofía especulativa o sistemática, indican que la cultura ideológica ha caducado ya de derecho. La crítica gnoseológica, desde el siglo XVIII hasta Carnap o Russell, por ejemplo (mero ejemplo), tiene adquiridos, sin perjuicio de lo mucho que aún haya de enriquecerse y corregirse, los elementos de juicio básicos suficientes para mostrar la inanidad o la vaciedad de la pretensión de conocimiento de la filosofía sistemática de corte tradicional; no menos concluyentes –a pesar de estar también necesitados de afinamiento metodológico y de enriquecimiento positivo– son los resultados de la crítica histórico-sociológica, desde Marx en adelante, que muestran la función servil o ideológica de dicha filosofía, esto es, que el “saber” filosófico sistemático se ha diferenciado del “mero conocimiento” científico sobre todo por el hecho de ser muy frecuentemente renuncia al resuelto *non serviam!* en que Ortega cifró el impulso filosófico auténtico, el impulso de conocer.

Hace ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés procedente de dos de esas tradiciones críticas, J. D. Bernal, describió con pocas palabras lo que imponen de derecho a una cultura universitaria sin trampas premeditadas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación puede hoy decirse: hay, que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o “concepción” redonda y completa del “mundo”, o del “ser”, o del “Ser”. O del “Ser”. Afirmaciones así tienen que sentarse por fuerza (como se indicó al principio),

sin razonarlas, pues el tema de estas líneas no es la historia de la filosofía, ni menos la de la cultura, sino sólo la orientación de los estudios superiores. El riesgo de que ellas parezcan dogmáticas – cuando los dogmas son, por el contrario, las afirmaciones sistemáticas sobre el “mundo” o el “Ser” transmitidas por la autoridad del magisterio filosófico especulativo– debe preocupar en este contexto menos que un equívoco posible cuyos resultados serían lamentables: el que una corriente importante del pensamiento filosófico haya visto desde hace tiempo que el supuesto saber –a la vez transempírico y pretendidamente real– de la filosofía especulativa es un pseudoconocimiento, y el que otra corriente de la mayor importancia haya descubierto la función cultural de ese pseudoconocimiento como expresión refleja y sublimación de carencias y servidumbres de la sociedad, no anula las raíces de la especulación ideológica. “No por reírse de sus muletas consigue uno andar mejor”, como observó el sarcasmo de Heine en un contexto no muy diverso de éste (el de las creencias religiosas). La observación de Kant, según la cual las cuestiones de la antinómica de la razón pura se presentarán eternamente al espíritu humano, puede ser exagerada, como lo suelen ser las frases valentonas en cuestión de adjetivos y adverbios; pero ilustra convincentemente un punto de interés: el mismo Kant sabía que el acto de mostrar la irresolubilidad o el sinsentido de una pregunta no causa la caducidad sociocultural de la misma. Al cabo de más de un siglo, eso se sabe hoy con seguridad que excede de toda duda razonable. Y se sabe no sólo de las pocas cuestiones muy teóricas en que estaba pensando Kant, sino del complejo entero de la ideología. Hoy se dispone también de hipótesis plausiblemente explicativas de esa persistencia de la necesidad ideológica por encima de las más concluyentes críticas de la ideología; las principales hipótesis de esa clase se encuentran en la obra y la tradición de Marx y en las investigaciones de la sociología del conocimiento. Este papel no es tampoco lugar adecuado para reseñarlas ni discutir las. Pero el hecho mismo de la persistencia de la necesidad o demanda ideológica sí que ha de tenerse en cuenta aquí, pues tiene importancia para la estimación cultural de la filosofía académica. Esta es, en efecto, la forma institucional de la ideología más característica de los sistemas burocráticos. Es verdad que, como ha quedado ya indicado, en los últimos cincuenta años –desde que la ciencia natural saltó la barrera atómica y la ciencia social superó la que la separaba de la matematización–, ese órgano institucional se ha quedado muy rezagado respecto de su función prevista. Pero la persistencia de la necesidad ideológica tradicional, ayudada por la burocrática vocación de eternidad, puede servir para perpetuar –aunque sea con una existencia poco brillante– la filosofía licenciada. Hay efectivamente demanda ideológica que se orienta a las secciones de filosofía: todo el que ha “enseñado” en un primer curso de esas secciones (3.º de Facultad) sabe por experiencia que la mayoría de los jóvenes respetables (o sea, las y los estudiantes cuya matrícula en una sección no depende del porcentaje de suspensos del año anterior) llega sin ninguna concreta voluntad de conocer, sino sólo con una confusa, entusiasta e informe ansia de intimar con el Ser. Se puede, es cierto, recordar y repetir que, si es verdad lo dicho acerca del peso mucho mayor de producciones intelectuales ajenas a la filosofía licenciada en la “imagen del mundo” contemporánea, entonces es de esperar un progresivo desvío de esos jóvenes hacia otros estudios. Pero, reducido a las modestas proporciones que en realidad tiene, queda en pie el hecho de que las licenciaturas en filosofía no van a desaparecer pronto por sí mismas. Lo que quiere decir que, ante el problema de esa institucionalización del pseudofilosofar, no hay más remedio que optar. La cuestión es de partido, no de teoría, por mucho que la crítica científica pueda ayudar a tomar un partido razonable.

La opción que se desprende de las anteriores consideraciones críticas es: *suprimir las secciones de filosofía de las Facultades de letras –suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía–, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media*. Como debe ser obvio a estas alturas, eso no significa la supresión de la lógica elemental ni de la psicología en la enseñanza media: hace ya bastante tiempo que ambas son ciencias positivas. (Y aunque el problema de la enseñanza media no se considere aquí, es obligado añadir que la supresión de la asignatura de filosofía en ella debería ir acompañada por la orientación, dirigida a los profesores de historia, de ciencias y de letras, de dar conocimientos histórico-filosóficos al hilo de sus propios temarios: al empezar a explicar geometría analítica, por ejemplo, el profesor de matemáticas debería acordarse durante un rato de quién fue Descartes, y de la función del platonismo en la gloria de la regla y el compás; etc. Aparte de eso, como queda implícitamente indicado, habría que instituir al menos una asignatura de lógica en sentido amplio, inclusiva de elementos de teoría de la ciencia.)

¿Qué podría perder la Universidad con la supresión de la licenciatura en filosofía? No, ciertamente, el aprendizaje memorístico, arqueológico y apologético de la especulación ideológica. Perder eso es ganar libertad para el pensamiento. Aquí es probablemente oportuno recordar que la crítica que conduce a la recusación de la licenciatura en filosofía es una crítica filosófica, la cual considera que el tipo institucional del licenciado en filosofía no sólo no merece el nombre de filósofo, sino que es incluso una cómica degeneración de ese programa de conducta. Estará diplomáticamente claro que ese juicio se refiere a la institución, no a los singulares licenciados, algunos de los cuales pueden sin duda compensar los perjuicios que la institución haya causado a su inteligencia. Lo recusado es el tipo del licenciado en filosofía. Este tipo es institucionalmente un especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos). Su título le declara conocedor del Ser o de la Nada en general y, dada la organización de los estudios universitarios, afirma con ello implícitamente que se puede ser conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular. En la práctica, el tipo del licenciado en filosofía no conoce oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio.

Esa grotesca pretensión del metafísico licenciado tiene una explicación histórica bastante convincente. No es la única. Y es incluso menos importante que las causas antes consideradas de la persistencia de la filosofía como especialidad académica. Pero aclara bien el detalle de la organización de las secciones de filosofía: parece, en efecto, verosímil que el “saber” del Ser en general se considerara bien situado en una sección universitaria como las demás por el hecho de que el estudiante que llega a ella es ya bachiller. Y el aprendiz tradicional de teología es el bachiller en artes. La secularización de la Universidad –especialmente intensa en los países de fe católica, por la agresividad del todo o nada característica de esta confesión– ha situado la filosofía en el lugar tradicional de la teología, eliminando a ésta (a diferencia de lo que ocurre en la Universidad protestante) de la Universidad. La ha situado al alcance del bachiller en artes liberales. Con eso queda visible el anacronismo de la institución filosófica académica: mientras que un bachiller en artes del año 1267 conoce oficialmente las artes liberales de su época y está culturalmente preparado para teologizar, el bachiller de 1968 está oficialmente preparado para empezar su bachillerato en artes: para matricularse en ciencias, en historia o en economía. Por tanto, los estudiantes que se matriculan en la sección de filosofía no son en realidad “bachilleres en artes” oficialmente preparados para el ejercicio intelectual (teo-) filosófico. Por eso su formación no les permitirá ejercer, una vez licenciados, más que una actividad intelectual de interés exclusivamente

endo-gremial. Y por eso, en cambio, son filósofos característicos de la época varios físicos, algunos doctores en filosofía extra- o poco académicos, algún que otro economista y sociólogo, unos cuantos políticos y un manajo de artistas.

Esa conclusión no se basa en un aristocraticismo intelectual que despreciara la enseñanza y no apreciara más que la investigación, la producción intelectual, la invención positiva o crítica de la verdad. Pues no se enseña filosofía; se enseña –si acaso– a filosofar. Lo que se llama enseñar (o saber) filosofía es transmitir (o conocer) datos históricos, muy frecuentemente sin la menor consciencia histórica, sino con el repulsivo *sacrificium intellectus* del fiel seguidor de un dogma. Está, pues, fuera de lugar la imaginable objeción: “¿No es razonable contar con profesores de filosofía que no sean filósofos, igual que es razonable contar con profesores de física que no investiguen?”. La respuesta es: No; porque, mientras que, efectivamente, hay conocimientos generales y elementales de física que transmitir, no hay, en cambio, saber filosófico sustantivo. El profesor de física no es sólo una figura razonable, sino, además, un oficio necesario. El profesor de filosofía no es sólo una figura parasitaria, sino, además, destructiva: destructiva de la capacidad que los jóvenes tengan de filosofar. “Enseña” a filosofar, siempre que no haga de ello oficio, el que filosofa. Mientras que para que el joven al que ello pueda interesar conozca el pensamiento de Platón, basta con suministrarle una buena bibliografía, o con poner a su disposición una biblioteca decente y un buen manual de biblioteconomía.

La pérdida de la formación del licenciado en filosofía no es, pues, lamentable, sino deseable. Pero, en cambio, hay un par de cosas que acaso se perdieran –o cuya preservación o consecución se dificultara– al suprimirse la licenciatura en filosofía y, por tanto, las secciones de esa antiespecialidad. Una de esas dos cosas ha quedado ya parcialmente aludida: es el saber acerca del saber gremial del filósofo tradicional. El saber gremial mismo del filósofo es, desde el punto de vista aquí sostenido, algo sin valor sustantivo. Pero ha sido y es un producto que, como todo producto, interesa también por razones adjetivas (para el conocimiento de otras cosas) y, por tanto, merece estudio como cosa. Hasta ahora, ese estudio –lo que Morris Lazerowitz ha llamado “metafilosofía”– ha sido obra de especialistas en filosofía que, por el mero hecho de “metafilosofar”, están indicando que creen muy poco en la filosofía sustantiva. Sus trabajos, en cambio, son realmente valiosos para la comprensión del pasado, aún presente, de la cultura superior. Es posible, aunque no seguro, que la supresión de las secciones de filosofía, al restringir las perspectivas de una carrera universitaria de “filósofo” académico, paralizara este tipo de investigación. La otra posible pérdida lo sería en realidad sólo para las Universidades cuyas secciones de filosofía, o algunos de cuyos miembros, han mostrado más lucidez respecto de su insuficiente justificación, y han intentado ser en alguna medida centros articuladores del filosofar de científicos, artistas o profesionales. Tener esto en cuenta es, en el fondo, más escrúpulo que otra cosa. Pues los dos casos que ha conocido de cerca el firmante –un intento de Heinrich Scholz en Münster y otro de Jaume Bofill en Barcelona– estuvieron muy lejos de cumplir los programas que se habían propuesto ambos filósofos. Pero, en principio al menos, es justo reconocer que la eliminación de la licenciatura en filosofía (y, por tanto, de la sección) podría acarrear la pérdida del único centro hoy existente de articulación posible del filosofar universitario.

Ahora bien: ocurre, afortunadamente, que las razones que motivan la eliminación de la licenciatura en filosofía y el deseo de no perder las dos cosas últimamente referidas –la investigación

metafilosófica y la coordinación o articulación del filosofar de las Facultades– coinciden en indicar la misma vía: suprimida la filosofía como especialidad, hay que restablecerla como universalidad. Dicho con lenguaje de Decreto-ley: suprimida la licenciatura en filosofía, hay que reorganizar el doctorado en filosofía. Suprimida la sección particular, hay que crear el Instituto general, no parte de ninguna Facultad, sino proyección de todas ellas.

La organización de un Instituto general de filosofía (o central, que sería la expresión de los actuales reformadores de la Universidad alemana), como emanación de todas las Facultades (si es que la reforma democrática de la Universidad decide mantenerlas) o de otras articulaciones del cuerpo universitario, debería basarse en unos cuantos principios que bastan para determinar en líneas generales su estructura y su funcionamiento: el Instituto no cubre un período de licenciatura; recibe principalmente a licenciados, sin prohibir el acceso a estudiantes, los cuales, sin embargo, no pueden obtener título en él; la clase magistral está fuera de lugar en el Instituto: aunque es connatural con su posición universitaria central o general el organizar conferencias o ciclos de conferencias para estudiantes de las diversas especialidades, sin embargo, los inscritos en él tienen que haber alcanzado ya previamente una madurez universitaria para la cual la lección magistral sería forzosamente una pérdida de tiempo (esto sea dicho sin afirmar que haya algún ser racional para el cual la lección magistral no sea una completa pérdida de tiempo); la “enseñanza” del Instituto no puede ser sino asistencia a la investigación; por tanto, las plazas de “profesores” (más adecuadamente llamables miembros del Instituto) tienen que instituirse y cubrirse con criterios distintos de los pseudo-didácticos que sirven hoy para aposentar vitaliciamente a catedráticos o agregados en sus tronos enfrentados a veinte filas de treinta asientos cada una; aparte de los “metafilósofos” y de los investigadores de historia de la cultura superior, ese personal debe incluir científicos teóricos y de laboratorio, investigadores de campo y metodólogos, tecnólogos, artistas y hasta profesionales de actividades prácticas; es obvio que parte de ese personal puede tener funciones docentes o de investigación en otros lugares. En cualquier caso, el único título expedido por el Instituto –el de Dr. en Filosofía– presupone la obtención de otro –señaladamente la licenciatura en alguna especialidad– que el Instituto no puede suministrar.

No es cosa de detallar más: en ausencia de la básica reforma universitaria, la reflexión sobre un asunto así se hace tanto más utópica cuanto más se acerca al terreno de las decisiones concretas configuradoras de la institución. Lo único que importa, tal como están las cosas en este verano de 1967, es dejar claro el sentido del primer paso propuesto para obtener una razonable orientación filosófica de los estudios superiores: la eliminación de la licenciatura o sección de filosofía. Ese paso suprime una institución de existencia puramente burocrática, que falsea la “superioridad” o universalidad del punto de vista filosófico al hacerlo propio de una sección, de una particularidad mantenida por el aparato administrativo institucional que produce la demanda de sus títulos.

Extirpado el tumor pseudofilosófico que es la especialización en filosofía, se trata luego de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre la ciencia, el arte y la práctica racional. La eliminación de la filosofía como licenciatura especial debe tener como finalidad la restitución de la motivación filosófica, universalmente crítica. El Instituto general o central de filosofía tiene que contribuir a esa tarea. Ante todo de la manera ya apuntada. Pero esa vía –la de los seminarios, la preparación de un doctorado no reservado a un gremio, los cursos de investigación,

las conferencias para oyentes de todas las Facultades, etc.–, aunque fuera la más obvia en cuanto existiera el Instituto, no sería la de más alcance. Para apreciar ésto conviene considerar la práctica común de las diversas Facultades desde el punto de vista de su calidad filosófica.

Una división puede trazarse a este respecto, clasificando las enseñanzas superiores en dos grupos: los estudiantes de las varias secciones de Letras y los de Económicas, Políticas y Comerciales cursan una asignatura (o dos) de introducción a la filosofía; las demás Facultades se incluyen en otro grupo, el de los centros sin ninguna enseñanza filosófica. La Facultad de Derecho se encuentra en una situación especial e interesante que merece consideración aparte. Pero antes conviene decir algo respecto de aquellos dos grupos: en el segundo está todo por hacer en cuanto a dimensión filosófica de la enseñanza (dejando aparte lo que puedan hacer algunos profesores); en el primero hay que deshacer antes de hacer, porque, con alguna excepción (y aquí no se consideran las excepciones), la enseñanza filosófica es impartida en ellas por la sección de filosofía a través de misioneros situados en semejantes *partibus infidelium*. Pocas rarezas universitarias son tan insostenibles como la idea de que el momento adecuado para institucionalizar la reflexión filosófica en Económicas, Filología románica o Historia se encuentre precisamente al comienzo del estudio especial. Como en ese momento el estudiante no dispone de conocimientos sustantivos de su ciencia, suficientes para alimentar el análisis filosófico, la temprana aparición de la asignatura Fundamentos de Filosofía sanciona definitivamente la escisión entre el conocimiento real y la reflexión filosófica, entre conocimiento y autoconocimiento. Sin duda es eso un éxito para la ideología filosófica especulativa y para la ideología justificadora del gremio de los profesores de filosofía: pues dicha escisión es muy útil para arraigar en el estudiante la idea de una disciplina arcana y sustantiva, ajena a los temas, los resultados y los métodos de su propio estudio y cuya “superioridad” sobre éste debe tener muy sublimes raíces, puesto que no se entiende. No menos cierto es –dicho sea de paso– que el procedimiento sólo tiene ese éxito con los estudiantes menos inteligentes o más conformistas. Los otros suelen dividirse en dos grupos: los menos reflexivos infieren de la extrañeza *ex-machina* de los Fundamentos de Filosofía –sobre todo si éstos se “enseñan” con un temario sistemático y especulativo tradicional– la conclusión, más o menos fundada según los casos, de que esa asignatura es una solemne vaciedad arbitraria y parasitaria; los más reflexivos, y aquellos cuya razón sea menos violada por el gran inquisidor propietario o poseedor de la cátedra, comprenden a mitad de curso que su posibilidad de pensar filosóficamente depende de su competencia de especialista.

La Facultad de Derecho muestra el único intento de incorporación orgánica del punto de vista filosófico: la asignatura filosófica de esa Facultad no es una de genéricos Fundamentos de Filosofía, sino una Filosofía del Derecho. La organicidad es sólo aparente, pero está bien lograda desde el punto de vista formal: la Filosofía del Derecho es una asignatura de quinto curso. Lo que ocurre es que, por causas sociales y políticas conocidas, se trata de una asignatura premeditadamente ideológica, controlada con el mismo rigor que las cátedras de las secciones de filosofía (y por las mismas razones). Al margen de la voluntad del profesor (según la diplomática salvedad ya varias veces hecha), la asignatura está destinada al adoctrinamiento: ya la misma expresión “Filosofía del Derecho” alude entre los juristas a una determinada orientación ideológica (por no hablar siquiera del “Derecho Natural” de primer curso). Otras tendencias del pensamiento jurídico –y especialmente las menos ideológicas– suelen referirse con otros nombres a la reflexión metajurídica. Por eso la persistencia del Derecho Natural y la Filosofía del Derecho en las actuales

Facultades españolas, es sólo indicio de la victoria de la práctica y la doctrina reaccionarias hace treinta años, no de una búsqueda de dimensión crítica filosófica en el estudio especializado.

Pero, aunque sólo sea formalmente, esa Filosofía del Derecho en quinto curso indica vagamente un camino adecuado. Por eso una crítica de esa solución, la mejor de las tradicionalmente dadas, puede constituir un buen arranque. De los dos vicios capitales de la enseñanza filosófica académica –el ideologismo de la institución misma y el contenido ideológico transmitido por ella– la fórmula de la Facultad de Derecho presenta en principio sólo el segundo. Éste lo presenta –al menos hoy en España– de un modo inevitable y de una forma tan totalitaria que se manifiesta ya en el mismo rótulo “Filosofía del Derecho”. Pero el otro queda en principio evitado: el profesor de Filosofía del Derecho no suele ser ajeno científicamente –y, dada la composición del profesorado español, ni siquiera profesionalmente– a la problemática jurídica positiva. Por tanto, no se presenta ante los estudiantes como enviado de una enigmática instancia titular de un saber sustantivo superior al de la ciencia jurídica. Como el profesor de Filosofía del Derecho es una persona versada en Derecho, y hasta en el Derecho positivo del país, sería en principio capaz de filosofar sobre ese Derecho. Su filosofar podría ser, pues, auténtico, verdadera reflexión metajurídica y no mera especulación ideológica justificadora de la positividad jurídica dada.

Podría, aunque no suele serlo. Pero esto se debe a las causas políticas antes aludidas, las cuales no son objeto de estas consideraciones. Dejándolas aparte, queda, por ver de todos modos, la principal limitación del valor filosófico de una solución como la de las actuales Facultades de Derecho. Esta limitación consiste en que, al concebirse la filosofía, por efecto de las ideologías vigentes, como un saber sustantivo, la reflexión filosófico-jurídica tiende también a cristalizar como sistema, o bien, cuando el buen gusto o la escasa afición especulativa (y ambas cosas van muy juntas) del profesor le impiden usar esa fórmula, la asignatura se convierte en una historia de sí misma. En el primer caso se tiene toda la falsedad vanidosa de las versiones modernas de la filosofía tradicional. En el segundo, una forma de salir del paso también típica de las secciones de filosofía, y basada, como en éstas, en el supuesto infundado de la sustantividad o pseudopositividad del “saber” filosófico (filosófico-jurídico en este caso). De este modo el burocrático espléndido aislamiento de la filosofía en la Universidad se traslada al interior de la Facultad de Derecho. Este resultado se refuerza aun por el carácter apologético de la asignatura Filosofía del Derecho, hecha de refutaciones de cuanto no haya pasado por Trento y de exaltación de algo tan escasamente trentino como el Derecho Civil burgués. Pero ya con independencia de ese refuerzo ideológico por los contenidos, la práctica institucional misma ha trazado con suficiente eficacia la escisión entre los conocimientos jurídicos positivos y metodológicos, aprendidos de profesores que, frecuentemente, hacen ostentación incluso de su desinterés por los planteamientos filosóficos, y el “saber” jurídico-filosófico, enseñado como cosa tan sustantiva que ni siquiera remite al ordenamiento jurídico positivo (ni menos arranca de él).

¿Debe inferirse de esas observaciones que lo más razonable es suprimir también la “Filosofía del Derecho”, igual que los “Fundamentos de Filosofía” de Económicas y Letras y que la misma sección de filosofía? Es posible que esa solución fuera la más razonable, una vez organizado un Instituto general de filosofía en el que no dejaría de haber miembros juristas y en el que podrían matricularse los licenciados en Derecho con aficiones filosóficas. Pero, de todos modos, la asignatura Filosofía del Derecho representa el mejor procedimiento de institucionalización de los estudios filosóficos hoy existente, porque se basa en la idea de poner la reflexión filosófica en la

formación del especialista como tal especialista, no como asignatura de adorno, en la periferia de su aderezo cultural. La principal causa de que esa solución no dé hoy ningún resultado apreciable es la escisión, en la Facultad misma, entre ejercicio intelectual positivo y ejercicio intelectual filosófico. Esta escisión, como queda dicho, se debe a su vez a la vigencia de la vieja ideología filosófica que presenta la filosofía como un sublime saber sustantivo superior al conocimiento científico. Las ciencias tendrían entonces que confirmar ese saber. Si no lo hacen –dice el filósofo especulativo– es que son una actividad inferior, no verdadero o auténtico saber; si no lo hacen –dice el realista profesor de Derecho positivo–, es que la filosofía del Derecho es una filfa a la que conviene no condenar porque resulta ser un útil flaqueo moral de los intereses de los clientes más capaces de pagar minutas respetables. Haría falta terminar con la vigencia de esas ideologías filosóficas en la cabeza de los profesores de Derecho (en el caso considerado) para posibilitar que el estudio positivo adquiriera las perspectivas críticas que le dan dimensión filosófica: la crítica o análisis de fundamentos, consciencia de los problemas gnoseológicos radicales de cualquier conocimiento positivo, y la crítica histórico social, consciencia de la génesis y de las perspectivas de ese conocimiento. La superioridad de la fórmula de la Facultad de Derecho puede apreciarse en este punto: el examen crítico del funcionamiento de esa fórmula acaba por llevar al “problema primero y principal”, el del hombre –el de los profesores en este caso.

La formación de los docentes es un problema central de toda organización de la enseñanza. No parece, sin embargo, que los textos legales o críticos referentes a la enseñanza superior sean muy explícitos sobre esta materia. Ello se debe, probablemente, a que el problema tiene características especiales cuando se trata de la enseñanza superior. En tratándose de la enseñanza primaria o de la media, siempre cabe remitirse para la formación de los maestros a niveles más altos de la enseñanza. Eso no es posible en el caso de la enseñanza superior, salvo por lo que hace a un aprendizaje de técnicas pedagógicas en alguna escuela especial. Pero en cuanto a la formación del conocimiento, la Universidad produce sus propios profesores. Eso significa, entre otras cosas, que la influencia de la ideología dominante en la sociedad (de un modo orgánico o por coacción del poder político) sobre los criterios determinantes del nombramiento y la actuación de los profesores universitarios no tiene más mediación que el organismo universitario mismo (mientras que las mediaciones se acumulan antes de llegar a los criterios análogos correspondientes al maestro elemental). Por eso, en este punto, la instancia decisiva no es la reforma universitaria. Mientras no se destruya el imperio de la ideología filosófica hoy dominante, y no sólo el de los contenidos ideológicos, sino también el de los recipientes (el imperio ideológico, de la institución misma), el científico docente seguirá mayoritariamente cortado por el mismo ambiguo patrón de hoy: acrítico positivista inconsciente en las materias positivas de su especialidad y no menos acrítico creyente en las más peregrinas fantasías (incluida acaso la filosofía especulativa) por lo que hace al resto.

Kant resumió una vez gran parte del respeto ilustrado por el pensamiento y por la gente declarando que la política no debe proponerse cambiar a los hombres; aun menos debería hacerlo la política universitaria, y todavía menos el aspecto de la misma que es la reorganización de los estudios filosóficos. De lo que se trata es de cambiar las condiciones en que actúan los hombres –y, en este modesto caso concreto, de cambiar la forma en que se les presenta institucionalmente la filosofía. Es claro que esa alteración influye indirecta o mediatamente en los hombres. Pero lo esencial es que

sólo tal mediatez consigue evitar a una reforma la vana impudicia del profeta que se te agarra de los faldones del alma exigiéndote que vuelvas la chaqueta del revés. La reforma de los estudios filosóficos en la Universidad no puede adoptar ningún procedimiento propio del profetismo: no puede, por ejemplo, convocar a todos los profesores de materias científico-positivas y anunciarles, en un cursillo (o novenario) filosófico, la buena nueva de que a partir de ese momento pueden y tienen que iniciar al estudiante en el pensamiento autocrítico (metodológico e histórico) respecto del propio saber positivo, porque eso es filosofía. La razón principal para no proceder así, es el respeto ilustrado en que debe inspirarse toda reforma democrática de los estudios superiores. Pero hay además otro motivo de peso: nada permite pensar que la vocación filosófica sea en todos los hombres cultos tan poderosa como para imponerles el esfuerzo reflexivo de la investigación de fundamentos metodológicos y genéticos y de las perspectivas gnoseológicas y sociales de su conocimiento positivo. Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer. Pero de eso no se sigue que en todos los hombres esa capacidad esté dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentación intelectual que requiere su ejercicio más allá de los terrenos abarcables por el sentido común. Esta limitación vale tanto para los estudiantes cuanto para los profesores: no puede suponerse, como base de la reorganización de la presencia de la filosofía en las Facultades universitarias, que todos los estudiantes y todos los profesores de todas las especialidades sean aficionados a mirar de cerca las raíces filosóficas del conocer. Esa falsa suposición podría llevar fácilmente a una nueva solución falsa del problema: por ejemplo, a la práctica de introducir en los programas de cualquier disciplina unos temas de filosofía de la ciencia, más o menos concretamente adaptados a la especialidad de que se tratara, y que, al quedar en manos de un profesor sin aficiones filosóficas, reprodujeran, ahora ya en el seno de las asignaturas mismas, la escisión tradicional entre enunciados filosóficos supuestamente sustantivos y enunciados positivos de real sustancia, pero sin interna conexión con aquellos otros.

El filosofar tiene que ir pobre y desnudo, sin apoyarse en secciones que expidan títulos burocráticamente útiles, sin encarnarse en asignaturas de aprobado necesario para abrir bufete, y sin deslizarse siquiera, más modestamente, como lección 1.^a, en programas de materias positivas. Lo único que puede hacerse imperativamente en favor de la calidad filosófica de la enseñanza superior es suprimir obstáculos. Esos obstáculos son precisamente las secciones, las asignaturas y las lecciones obligatorias de filosofía. Eliminadas éstas, la misma creación de Institutos centrales o generales de filosofía debería dejarse a la iniciativa de las Universidades (no a la de las actuales secciones de filosofía). Es contraproducente creer que la legislación puede infundir en científicos y técnicos un gusto verdadero por la filosofía, un gusto motivado por su propio saber de las cosas.

Pero, en cambio, ya los pasos destructivos o liberatorios propuestos acarrearán una alteración de las condiciones objetivas (en este caso institucionales) con posibles consecuencias favorables para la calidad filosófica de los estudios universitarios. La primera y principal es que la supresión de las secciones de filosofía tiende a borrar la idea falsa de que la filosofía sea un cuerpo sistemático de conocimiento sustantivo comparable con el de cualquier teoría, coordinable, por tanto, en realidad con cualquier otro y de superioridad consiguientemente ideológica, no orgánica con el proceso del

conocimiento. Esto facilita mediatamente al científico la consciencia cotidiana de que la filosofía es más bien un nivel de ejercicio del pensamiento a partir de cualquier campo temático, incluido el suyo. La nueva situación tiende así a evitar que el científico haga mentalmente acomodaticias apelaciones a la filosofía como instancia esotérica ajena a su propia actividad intelectual. Todo eso tiende a superar una escisión en la cultura y en la consciencia del científico. Por último, la supresión de las secciones de filosofía –que lo es del licenciado en filosofía y del doctor en filosofía como especialista– facilita también el derrocamiento de una falsa autoridad filosófica: la de los graduados en filosofía. Cuando esta usurpada autoridad intelectual se ejerce en un coloquio con científicos, artistas y hombres de la práctica racional (organizadores, políticos, etc.), se producen espectáculos de lo más deprimente: la suma de ignorancia y petulancia del filósofo académico típico en un coloquio sobre indeterminación en microfísica, o sobre fisiología del sistema nervioso central, o sobre tendencias artísticas, o sobre el contexto económico-social de productos culturales superiores (argumentos frecuentes de espeluznantes reuniones), es tan lamentable como la perpleja o militante y fideísta atención con que le escuchan los científicos desorientados por la ideología que hace de “la” filosofía un saber sustantivo obtenido por métodos especiales. La supresión del título especial en filosofía puede facilitar la eliminación de situaciones como la aludida. Y así puede, indirectamente, mediatamente, promover el acceso a autoridad filosófica de quienes realmente tienen algo en que basarla, como el científico teórico capaz de investigación de fundamentos, el historiador capaz de repensar sus operaciones, el “metafilósofo” capaz de practicar calas útiles en la tradición filosófica, el artista capaz de problematizar discursivamente su obra y la de sus colegas, el práctico capaz de explorar los condicionamientos y las perspectivas de su hacer; y un etcétera que incluye principalmente a los adelantados de la investigación interdisciplinaria, no sólo de entre disciplinas clásicas, sino también de entre lo que tradicionalmente era teoría y arte o práctica.

Sin embargo de eso, sin perjuicio del predominio de las medidas negativas, de la remoción de obstáculos, la fórmula propuesta permite el complemento de ciertas decisiones positivas compatibles con el respeto ilustrado por la gente (tratándose de filosofía, o sea, de una de las cristalizaciones clásicas de la autoridad ideológica, toda insistencia es poca en la necesidad de ese respeto). A continuación se examinan, para terminar, algunas de esas posibles medidas positivas.

Puede, por ejemplo, pensarse en un paso no obligatorio, pero sí aconsejado, de cualesquiera doctorandos por el Instituto Central de Filosofía, incluso cuando el título al que aspiren no sea el de Doctor en Filosofía. Esa estancia en el Instituto –generalmente junto a miembros del mismo que procedan de la especialidad del doctorando– tendría la finalidad de facilitar al joven investigador una familiarización con la problemática filosófica de su disciplina, que en la mayor parte de los casos será ajena a sus estudios y trabajos de doctorado en el centro de origen.

La oferta anual de cursos no obligatorios –pero reconocidos para estimar la madurez de los estudiantes en vistas a las diversas licenciaturas– a cada especialidad o grupo de especialidades por el Instituto de Filosofía –una de las pocas actividades puramente docentes en sentido tradicional– tendería a despertar en los estudiantes, ya antes de la licenciatura, la consciencia de y el interés por la reflexión filosófica.

La oferta también anual, pero abierta a cualquier público, de un ciclo de conferencias de concepción más divulgadora incluso que los cursos últimamente aludidos, contribuiría a relacionar la Universidad con la población, así como a las estudiantes de disciplinas diversas. Esos ciclos

deberían tener como objeto principal la información acerca de los conocimientos existentes en alguna rama, presentados desde los puntos de vista filosóficos de la investigación de fundamentos y de la perspectiva histórica.

Pero la función más esencial del Instituto, en su relación con las diversas especialidades, la función aludida al principio, no sería directamente didáctica. Consistiría en funcionar como centro articulador del filosofar de los diversos científicos. No sólo del de sus miembros exclusivos, ni sólo del de éstos y el de aquellos otros que sigan perteneciendo a Facultades, sino también del de los profesores que, por cualesquiera razones, no formen parte del Instituto. La organización periódica de coloquios (no reducidos a pocas sesiones) y de discusiones a las que puedan tener acceso como público doctores y licenciados de cualesquiera especialidades; la publicación de las actas de esas sesiones; el apoyo a cualquier investigación, realizada dentro o fuera del Instituto, de la que pueda esperarse una aportación de orden teórico puro; la promoción de investigaciones interdisciplinarias; la invitación a artistas y hombres de la práctica cuya experiencia y cuyo juicio sean de presumible interés para la comprensión de la realidad: esos y otros modos de cumplir la función de articular el pensamiento con valor filosófico se desprenden positivamente de la remoción de los obstáculos ideológicos tradicionalmente puestos al pensamiento libre por las constricciones institucionales académicas.

II

HOMENAJE A ORTEGA

Una tradición venerable distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas. El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre. El sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos. El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple con su obligación, señala fines.

Dos modos hay de señalarlos: poniéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tomar muy en cuenta los trabajos de este por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan. Esta última fue la preocupación de Sócrates que su nieto Aristóteles expreso de este modo: “Seamos como arqueros que tienden a un blanco”.

Tal es la divisa de Ortega.

Cuando el sabio enseña así los fines del hombre, más que enseñar cosas lo que enseña es a ser hombre. Enseña a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo, a vitalizar todo lo que es vida común, desde el contacto al lenguaje. Todo eso ha enseñado Ortega en su socrática lección explicada a lo largo de cincuenta y tres años. Su obra, además de enseñar cosas, enseña a vivir y todo lo que el vivir conlleva: convivir -ahí están sus escritos políticos-, hablar -él ha re-creado la lengua castellana-, amar -en Alemania los estudios “Über die Liebe” son regalo de primavera.

En suma, Ortega ha cumplido respecto a los españoles una función tan decisiva como la que cumplió Sócrates respecto a los griegos. Razón que justifica largamente el homenaje que hoy le rinde *Laye*.

Laye, núm. 23, abril-junio de 1953.

Papeles de filosofía, Caria, Barcelona, 1984, pp. 13-13.

III

El hombre y la ciudad (Una consideración del humanismo, para uso de urbanistas)

En abril de 1959, Manuel Sacristán impartió una conferencia con este título en un ciclo sobre “Sociología y urbanismo” organizado por el grupo R. de Arquitectura de Barcelona. El texto que reproducimos es el núcleo central de su intervención, una reflexión filosófica en un programa de urbanismo preparado y organizado por un singular y activo grupo de arquitectos, un movimiento social democrático incipiente en aquellos años de dura represión y arriesgada resistencia. La conferencia finaliza con una consideración aristotélica-gramsciana, una máxima metafilosófica que acompañó al conferenciante hasta el final de sus días: “*Todo hombre que piensa sus cosas hasta el final filosofa*”.

En las crónicas periodísticas de la época se afirmaba que “La conferencia tuvo lugar ante numerosos oyentes en el auditorio del dispensario del P.N.A.” y que “el disertante fue muy felicitado y aplaudido por los numerosos asistentes que siguen periódicamente el cursillo”. El texto, depositado en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB [BFEEUB], no está firmado. Es muy probable que sea una transcripción de la intervención oral de Sacristán que, con toda seguridad, él mismo revisaría posteriormente.

*

Es probable que se pregunten ustedes por qué razón hay una sesión dedicada a la filosofía en el programa de sociología y urbanismo preparado por los arquitectos del grupo R. Yo también me lo he preguntado y se lo he preguntado a ellos, obteniendo contestaciones un tanto vagas que acaso puedan reducirse a dos motivos.

El primero es la necesidad en que suele encontrarse todo hombre cultivado de tomar conciencia de su propia actividad, de conseguir hacerse transparente su conducta, de descubrir en ella una coherencia racional justificadora. A esa necesidad es especialmente sensible el científico, y también el cultivador de lo que tradicionalmente se llamaba “artes liberales”, expresión a cuyo lado y casi sustituyéndola podríamos colocar hoy la de “técnicas científicas”. Un tal arte liberal es la arquitectura, y seguramente lo es también esa actividad de más difícil precisión que llamamos urbanismo. Se trata en uno y otro caso de actividades poéticas¹, es decir, productoras, pero cuyo fundamento inmediato no es la espontaneidad biológica, sino el conocimiento científico.

Ahora bien: ocurre que el lugar clásico de la toma de conciencia, de la racionalización que hace coherente la práctica humana, es en nuestra cultura la filosofía. Así, pues, empezaría a aclararse el que unos arquitectos preocupados por temas de urbanismo decidieran incluir entre sus posibles inspiraciones a la filosofía. En esto coinciden nuestros arquitectos barceloneses, a poca distancia en el tiempo, con sus colegas alemanes, los cuales consiguieron colocar como tema de uno de los coloquios filosóficos de Darmstadt, el de 1951, un asunto que en muchos aspectos es propio de su arte: “El hombre y el espacio”. En ese coloquio pronunció Heidegger su célebre conferencia “Construir, habitar, pensar”.

Pero creo que la primera obligación de la filosofía en un asunto como éste es advertir que no se espere de ella lo que no puede dar. Forma única e indiferenciada de todo saber durante mucho tiempo, la filosofía se limitó a contemplar pasivamente el nacimiento de las ciencias positivas, desde la matemática y la medicina hasta las ciencias sociales, arbitrando expedientes de sistemática y de teoría de la ciencia más o menos convincentes para justificar su supervivencia al lado de las ciencias que se independizaban de ella [*1]. En un momento dado, como es sabido, se consumó la plena toma de posesión de la realidad entera por las ciencias. De la necesidad de prescindir de una dedicación especial a una región cualquiera de la realidad hizo entonces la filosofía virtud, consiguiendo así su especificación más o menos precisa como actividad intelectual. Pero está claro que esa virtud no podrá ya nunca consistir en impartir enseñanza *positiva* alguna sobre la realidad. La filosofía, para usar una expresión tradicional bastante cómoda, carece de un específico objeto material. Su modo de eficacia no podrá ser el de facilitar teorías *positivas* sobre objeto real alguno.

¹. Con las siguientes palabras abría Sacristán su “Advertencia” a la *Antología* de Gramsci (Siglo XXI, México, 1974, reeditada por Akal en 2013): “El criterio en que se basa esta antología es la intención de presentar al lector una imagen concreta -puesto que no puede ser completa- de la obra de Antonio Gramsci, entendiéndolo por “obra” lo producido y lo actuado, el fruto del *poieîn* y el del *práttein*. Esa intención no se inspira principalmente en el deseo de reconstruir la individualidad de Antonio Gramsci, sino en la necesidad de pasar por encima de las clasificaciones académicas tradicionales cuando se quiere entender el pensamiento revolucionario.” (NE)

Pero por otros varios caminos puede dar todavía la filosofía mucho a los especialistas. Algunos de esos caminos son transitados por ella acaso sólo provisionalmente en espera de que su recorrido se sustantive en ciencia, como ha ocurrido otras veces. Tal podría ser el caso de capítulos enteros de la metodología y de la teoría del conocimiento. Pero hay por lo menos una vía que no parece susceptible de especialización por la complejidad de su desarrollo: es el camino antes indicado por el que los hombres buscan la coherencia de su acción. Apenas el científico o el técnico emprende la tarea de tomar conciencia de su hacer, se ve lanzado a un horizonte que rebasa el alcance propio de su tarea especial, remitiéndole a los fundamentos y a los móviles de la misma. Ese horizonte es propiamente filosófico.

Y en él y sólo en él puede esperar *cualquiera* una aportación de la filosofía. La búsqueda de la coherencia de la práctica humana [*2] tiene como camino natural el de la crítica, puesto que, como se ha dicho, no puede recorrer el de la construcción positiva. Esa crítica lo es de las representaciones que acompañan a la acción en la realidad, y tiene por objeto el establecer si aquellas representaciones son coherentes con la realidad y con la práctica real. Cuando la crítica filosófica descubre en las representaciones humanas una incoherencia con la realidad y con la práctica real y llega a hacer prender en los hombres la conciencia de esa discrepancia puede sin duda ejercer sobre la situación humana una acción tan eficaz como la de las ciencias. Puede en efecto convertirse en el instrumento por medio del cual la realidad derrumbe todo un mundo de ideas que se ha quedado atrasado y es ya incoherente con ella.

Pero para llegar a insertarse así en la práctica, la filosofía necesita tomar impulso de la misma realidad y más directamente de las actividades humanas que están en trato inmediato con ella, a saber, las ciencias y las técnicas, o trabajo en general. Dicho con otras palabras: la crítica filosófica no puede ejercerse en el vacío sino sólo sobre las representaciones científicas y vulgares de una época.

De aquí debe desprenderse para nuestros arquitectos y urbanistas una conciencia muy positiva del valor incluso epistemológico de su actividad: la crítica filosófica que pudiera interesarles más propiamente tendría que ejercerse sobre las representaciones que ellos o sus predecesores inmediatos han aceptado respecto de la realidad a que se refiere su hacer.

El segundo motivo que puede haber movido a nuestros arquitectos a incluir en su programa un rato de filosofía nos dará ocasión para ejemplificar lo que queda dicho y para ponerlo un poco en práctica. Ese motivo podría describirse así: la arquitectura y la urbanística son artes liberales que tienen por objeto bastante inmediato el hombre mismo. Y la preocupación por el hombre en general, el humanismo, es desde antiguo reconocido como cosa de filósofos.

En la filosofía clásica se ha dado efectivamente un humanismo positivo, cuya presencia en la imaginación del hombre contemporáneo cuando usa esa palabra es sin duda más viva que la de otras acepciones más recientes de la misma [*3]. El humanismo clásico arraiga muy atrás en la historia de la cultura y de la filosofía europeas. Los historiadores de la filosofía suelen atribuir la invención técnica del término “humanismo” a un pedagogo alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero ya, en Cicerón, por ejemplo, tienen esa palabra, y palabras emparentadas con ella, el sentido de aspiración al pleno desarrollo moral y cultural de las capacidades humanas. El mismo motivo se manifiesta en la edad clásica del humanismo, el Renacimiento, unido esta vez íntimamente, con una política filosófica contra el trascendentalismo del pensamiento medieval: la aspiración al desarrollo pleno de las capacidades humanas es visto por los humanistas desde el Renacimiento como incompatible con cualquier concepción del hombre que lo someta a desvaríos y a leyes sobrehumanas.

Pero este aspecto polémico del humanismo clásico puede ser aquí pasado por alto por dos razones principales, una de las cuales (única que indicaremos y cuya consideración, por lo demás, basta) es su inesencialidad para nuestro tema: el horizonte de la urbanística no es, en efecto, filosófico general; su perspectiva coincide con la de la Ciudad humana y su mirada puede ser -y es de hecho-

estrictamente inmanentista² sin tener que justificarse por ello con una previa discusión al respecto. De aquí pues que basten unos fundamentos humanísticos incluso en un sentido reducido para, suministrar al arquitecto y al urbanista aquella transparencia racional que buscan su acción.

*

Posibilitar el pleno desarrollo de las capacidades del hombre...

Este clásico principio humanístico parece incluir tan naturalmente las metas de la arquitectura y del urbanismo que casi resulta disipada toda extrañeza ante el hecho de que los organizadores de este curso quisieran que en él se hablara de humanismo. La filosofía del humanismo clásico, en efecto, por boca de Cicerón y de Luis Vives, de Erasmo y de Lorenzo Valla, puede decir a arquitectos y urbanistas: "vuestra actividad no tiene sólo por objeto conseguir determinados efectos estéticos, sino ante todo promover el pleno desarrollo de las capacidades humanas".

La declaración es sin duda muy pertinente. Pero no menos vaga. Nuestras reflexiones iniciales sobre la falta de un objeto material específico de la filosofía podían por lo demás hacer prever la vaguedad de este humanismo de la filosofía clásica. ¿De dónde obtiene la filosofía clásica, de dónde obtiene el humanismo clásico su noticia del hombre? Probablemente no será injusto contestar que el humanismo clásico, dado el atrasado estadio de las ciencias humanas y sociales que le son coetáneas no tiene ninguna noticia seria y suficiente del hombre. Por eso es el hombre del humanismo y de la filosofía clásica un hueco y vago concepto sin existencia real en parte alguna, un fantasma, una mala abstracción. Fantasmas y abstracciones suelen empero compensar muy hábilmente su deficiente entidad inspirando a los filósofos la idea de que escriban sus nombres con mayúscula y precedidos por el artículo determinado: el humanismo clásico, que desconoce a los hombres, rinde en cambio tributo *al Hombre*.

La circunstancia se repite bastante exactamente en el moderno personalismo [*4] puesto al servicio de *la Persona* [*5]. Esa continuidad entre el humanismo clásico y el personalismo contemporáneo en este punto fundamental de la abstracción de sus concepciones no tiene por qué sorprender, dado que el humanismo clásico es una de las raíces ideológicas de la cultura en que todavía vivimos, destructor del trascendentalismo de la Edad Media igual que nuestra sociedad es el resultado de la destrucción de la sociedad medieval.

Frente a la sujeción de los hombres por un poder separado, el humanismo renacentista manifestó por vez primera la voluntad del Hombre de no aceptar más valores que los propios. En eso estamos desde entonces, o, por mejor decir, en eso está desde entonces el Hombre con mayúscula.

Esta abstracción³ sirvió sin duda -y sigue sirviendo hoy- para dignificar los postulados del humanismo clásico. Pero está claro que en la realidad algún hombre concreto tiene que encaramarse

². En "Tres notas sobre la alianza impía", un escrito de 1960 publicado en el nº 2 de la revista teórica del PSUC *Horizons*, señalaba Sacristán: "Cualquier materialismo es un inmanentismo, al reducir todo fenómeno a elementos "materiales" mundanos. "Hablando seriamente -ha dicho un agudo pensador contemporáneo nada marxista (y norteamericano para más señas)-, no hay más que un mundo". Esta frase de Quine expresa la motivación básica del inmanentismo"

³ En *Introducción a la lógica y al análisis formal*, ed cit, pp. 13-14, recordaba Sacristán que "Abstraer significa aislar mentalmente. Todos los datos aparentemente simples que recibimos en la consciencia resultan complejos para la posterior reflexión: nunca tenemos, por ejemplo, una pura sensación de color, sino que toda percepción de color "contiene" al mismo tiempo, y por lo menos, datos de extensión y de duración, de espacio y de tiempo. Abstraer es tomar alguno o algunos de los elementos del dato (por ejemplo, el color), prescindiendo mentalmente de los demás". Se habla propiamente de abstracción, proseguía, "cuando la operación de tomar algo del dato y prescindir del resto se realiza a un nivel mental lo suficientemente elevado como para que el acto sea consciente y pueda ser voluntario". La base de esa operación, la selección de noticias del mundo, era un hecho fundamental de la situación del ser humano en la realidad. "Ya nuestros sentidos operan con sus umbrales de percepción una selección que define la gama de los estímulos y cuyo resultado es el aspecto cotidiano común del mundo, el cual, por ejemplo, no tiene radiación ultravioleta". Por eso se había dicho a veces, usando de un modo amplio la misma idea de abstracción, que "ya nuestros sentidos abstraen. Lo cierto, en todo caso, es que ya por nuestros sentidos nos encontramos sometidos a la necesidad de conocer el mundo del único modo como puede reflejarlo algo limitado como es nuestra capacidad de conocer, a saber: fragmentaria y simplificadoramente, sin tener consciencia concreta total prácticamente de nada, sino generalmente sólo noticia abstracta." (NE)

a la dignidad de la mayúscula. ¿Quién fue ese hombre en el humanismo clásico y a partir de él? La arquitectura del humanismo renacentista nos da unas primeras indicaciones sobre ese hombre, con los palacios de Pittis y Medicis, de Fúcares, reyes y purpurados. Como se ha dicho tantas veces, la arquitectura *típica* del humanismo es una arquitectura de palacios, no ya de castillos o catedrales. El Hombre mayúsculo del humanismo clásico no es ya el guerrero ni el siervo de Dios, sino lisa y llanamente el rico, aunque por razón de la contigüidad histórica el rico coincida frecuentemente con el guerrero o ex-guerrero y con el siervo de Dios, especialmente en países como Italia, donde fue bastante habitual la conversión del aristócrata en comerciante o el ennoblecimiento de éste.

Sirva esa breve observación para hacer plausible -más no se puede en tan corto tiempo- la siguiente afirmación: el vicio capital del humanismo clásico es su uso abstracto de la palabra "hombre". Como en la realidad no existe ese *Hombre* único, sino millones de hombres concretos cuyas circunstancias vitales son sumamente diversas, el humanismo abstracto conduce siempre de hecho a revestir con su magnificante abstracción un tipo determinado de hombre concreto. Tal promoción de determinados individuos a la esencia "hombre" debe ser sumamente agradable para ellos; pero lo es sin duda muy escasamente para los que quedan convertidos de rechazo en hombres *per accidens*.

Guardarse de ese vicio de abstracción del humanismo clásico es seguramente importante para arquitectos y urbanistas de hoy, así como lo es para todos los cultivadores de la ciencia y de la práctica sociales. Pues la tendencia abstracta en el humanismo está completamente viva, por las razones que han quedado indicadas. Y ello no sólo en forma académica -como, por ejemplo, en el personalismo actual- sino también en la forma más difusa de lugar común de la mentalidad colectiva de los hombres concretos que tienen acceso a la cultura en nuestras sociedades. Así se manifestó por ejemplo en este mismo lugar hace pocos días, cuando al terminar el doctor Jiménez de Parga su conferencia se le preguntó si consideraba "justo" el sacrificio de "una generación mártir" en aras del progreso de una comunidad; el interpelante precisó su pregunta aludiendo al "caso de China". Mientras no se precise qué clases de hombres vienen "sacrificados" en ese "caso de China", no puede menos de verse que aquella pregunta procede de un humanismo abstracto al modo clásico. La pregunta supone un Hombre con mayúscula -o, más precisamente, una generación no menos única y abstracta- que está viviendo tranquilamente hasta que en un momento dado alguien le impone un sacrificio. Pero en la realidad no hay tal generación unitaria toda ella anterior al sacrificio. En la realidad existe, en cada generación y en toda la historia documentalmente conocida, un grupo de mártires y un grupo de no-mártires, y el sacrificio del que habla aquella pregunta sólo es nuevo para estos últimos, mientras probablemente es para los primeros más alivio que otra cosa, incluso en el terreno estrictamente material.

De fundamentos o presupuestos análogos a los de esa pregunta es el frecuente giro hipostatizador con el que los historiadores suelen hablar de "el Hombre egipcio" o "el Hombre griego", con mayúsculas étnicamente limitadas; ese giro encarna la misma ambigüedad de la abstracción humanística clásica. No ha habido un "Hombre egipcio" que era enterrado en mastabas o pirámides, sino sólo hombres egipcios que eran enterrados en mastabas o pirámides y hombres egipcios cuyos cadáveres se pudrían en las canteras del Alto Nilo. Y lo mismo ocurre con todas esas abstracciones típicas.

*

La sentencia inaugural de las ciencias sociales [*6], aquella expresión griega según la cual el hombre es un animal social, lleva ya prácticamente en germen todo lo que acaba de decirse. Por ser esencialmente social, lleva en su ser el hombre concreto que ha existido hasta ahora, como elemento ineliminable de su concreción, de su realidad, el lugar que ocupa en la diferenciación interna de las sociedades. Los filósofos han dicho que nadie es uno sino en cuanto hay otros. La unicidad real, la real individualidad y personalidad, son cristalizaciones en el seno de un tejido de relaciones de índole, naturalmente, muy varia. Algunas de esas relaciones que integran la base de la individualidad real pueden ser de ámbito muy reducido como las relaciones de parentesco, por ejemplo. Pero por debajo de todas esas relaciones está las que dimanen de la diferenciación básica en el seno de las sociedades hasta ahora existentes en nuestro mundo. Esa diferenciación radical en

grupos sociales muestra su carácter *fundamentante* cuando se compara, por ejemplo, individuos de países diversos y pertenecientes a clases análogas: un bracero onubense tiene concretamente mucho más en común con un bracero del Algarbe portugués que con un comerciante de Huelva⁴.

Todas estas reflexiones conducen a una conclusión bastante destructora para las abstractas formulaciones del humanismo tradicional o del personalismo contemporáneo: en rigor, la humanidad es hoy todavía una unidad sólo desde el punto de vista zoológico. Desde el punto de vista de las ciencias sociales y de las actividades relacionadas con ellas, como es la urbanística, no hay tal humanidad, sino propiamente humanidades. Hay sin duda unas cuantas creaciones culturales muy directamente relacionadas con sus fundamentos biológicos bajo las cuales puede todavía adivinarse un sujeto humano colectivo y sin embargo unitario esencialmente: tal por ejemplo el núcleo fundamental de los lenguajes, con su esqueleto íntimo, lo lógico-formal. Pero apenas un hecho de cultura alcanza mayor complejidad, su sujeto se dibuja ya como especificado por la diferenciación social esencial a todas las sociedades sidas.

Todavía desde otro punto de vista impide la naturaleza social de los hombres hablar simplemente en ciencias sociales de un Hombre o de una humanidad única. Por su socialidad son en efecto históricas las humanidades. Los individuos mueren en las sociedades, pero no muere con ellos el acervo material y cultural que han acumulado. Esa acumulación de cosas, instituciones, modificaciones en las instituciones, de saberes y usos, alcanza un día u otro un último dintel estructural, traspasado el cual una sociedad amanece con una estructura propiamente nueva. Y puesto que la inserción del individuo en la articulación de la estructura social es la base real de su concreción, el hombre posterior al cambio de estructura social es realmente distinto de su antepasado. Diferenciación pues en el "espacio" y en el tiempo sociales son esenciales al hombre real, al animal social de los filósofos griegos.

Esos filósofos disponían por cierto de una misma palabra para nombrar la agrupación política de los hombres y la agrupación material de sus viviendas. Este uso por el cual "polis" significa, como es sabido, a la vez "ciudad" y "comunidad política" tiene seguramente causas muy poco especulativas como la configuración geográfica de la península helénica y la presencia de grandes imperios en el Asia anterior en el momento de la colonización griega. Pero puede sugerir además la siguiente consideración: aunque la comunidad política se llame "estado" y la "ciudad" sea sólo la reunión de las casas, poca duda puede haber de que en nuestras sociedades diferenciadas del modo antes aludido la ciudad misma refleja esa diferenciación: es pues ciudad en los dos sentidos. A todas y cada una de nuestras ciudades pertenecen los barrios residenciales, por ejemplo, y los servicios de transportes cuya óptima y deseada rentabilidad exige cubrir veinte plazas de viajeros de pié por cada viajero sentado. Evidentemente, esas dos creaciones urbanísticas no están hechas para el mismo hombre, y hasta podría decirse que pertenecen a dos ciudades distintas si no fuera que existen tantos lazos entre ellas que la existencia y la peculiaridad de cada una están condicionadas por las de la otra.

El arquitecto y el urbanista deben tener conciencia de ello. En los últimos decenios arquitectos de primera fila que han tenido y tienen también una influencia considerable en las ideas urbanísticas han propugnado repetidamente una "Arquitectura para el hombre" y una "ciudad para el hombre". El primer fruto que la crítica filosófica debe proporcionar a nuestros arquitectos y urbanistas es sin duda modesto, pero sólido: consiste en incitarles a no dejarse arrastrar por el hermoso sonido de esas expresiones humanistas, en hacerles ver la necesidad de preguntar hoy y en nuestra sociedad: una arquitectura, ¿para qué hombre? Una ciudad, ¿para qué hombre? La falta de una conciencia adecuada de sus concepciones abstractas explica el hecho de que en el urbanismo humanista contemporáneo aparezcan tendencias claramente reaccionarias en arquitectura: el olvidar que el hombre para el que se trata de edificar la ciudad futura es el hombre de nuestra civilización y del futuro desarrollo de ella es la causa de que muchas veces se tome por humanismo en urbanística

⁴. Sobre el humanismo internacionalista de Sacristán, véase "Humanismo marxista en la *Ora marítima* de Rafael Alberti", *Nuestras ideas*, n.º 1, mayo-junio de 1957, pp. 85-90 (NE).

inoperantes nostalgias semicampesinas o semif feudales cuya realización significaría probablemente la renuncia a elementos importantes del progreso moderno.

* **

Algo es ya liberarse de un equívoco, y la crítica del humanismo clásico puede ser útil a arquitectos y urbanistas para liberarse de la equívoca abstracción de programas como el de la "arquitectura para el Hombre" y la "ciudad para el Hombre". Algo es, pero no mucho. Es, sobre todo, menos de lo que resultaría alcanzable si los discursos sobre el Hombre y sobre Su Ciudad dejaran de ser equívocos sin tener que renunciar a su ambición de universalidad. Ahora bien: ¿puede un hombre de espíritu científico pensar que haya alguna posibilidad de conseguir ese claro, unívoco sentido para el ideal humanista absoluto o clásico? Una cosa, en todo caso, tiene que estar clara a este respecto: esa posibilidad, si existe, no se ha concretado nunca en ninguna de las instancias sociales realizadas en la historia que conocemos documentalmente. Pero ¿quiere esto decir que la posibilidad en cuestión no exista en absoluto? Para probar lo contrario no bastaría naturalmente con construir una posibilidad pura -es decir, no concretamente sociológica-: desde Platón hasta Savonarola los espíritus más o menos generosos que se han entusiasmado con la posibilidad puramente formal de una comunidad humana tan plena, tan verdadera comunidad que permitiera hablar concretamente de una humanidad, han sucumbido siempre en el fracaso y alguna que otra vez en la hoguera⁵. De esas experiencias suele tomarse pretexto para negar la posibilidad de que expresiones humanistas absolutas, como "arquitectura para el Hombre" o "ciudad para el Hombre" lleguen a tener alguna vez un sentido real, concreto. Esta no es naturalmente ocasión para discutir con detalle un tema que rebasa desmesuradamente el marco de nuestra conversación. Bastan empero pocas palabras para destruir por lo menos la argumentación basada en aquel pretexto: la inexistencia hasta ahora de una sociedad en cuyo seno la diferenciación humana, fundamental, no sea estrictamente económico-social no es en absoluto una base sólida para negar su posibilidad real. Considerando el asunto como cuestión metódica, aquel que no acepte la instancia experimental como única instancia resolutoria de la duda no tiene siquiera derecho a tomar parte en la discusión.

Pero está claro que experimentos e intentos de ese tipo, de cuyo éxito dependería el que pudiera hablarse con sentido pleno de una "arquitectura para el Hombre" y de "ciudades para el Hombre" no está en la mano de arquitectos ni de urbanistas a pesar de lo fundamentales que serían para aclarar la naturaleza de su trabajo y su concepción del mismo. Con esto llegamos por un camino nuevo a uno de nuestros puntos de partida: nadie que quiera verse transparente en su conducta, nadie que aspire a la coherencia racional de su hacer, puede prescindir de reflexionar sobre los últimos condicionamientos y fundamentos del mismo. Todo hombre que piensa sus cosas hasta el final filosofa.

Notas complementarias.

1) Dos aproximaciones a la noción de ciencia. La primera ("La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*", *Sobre Marx y marxismo*, ed cit, pp. 30-31):

"Este es un conocimiento que se caracteriza formalmente por su intersubjetividad y prácticamente por su capacidad de posibilitar previsiones exactas, aunque sea -cada vez más- a costa de construir y manejar conceptos sumamente artificiales, verdaderas máquinas mentales que no dicen nada a la imaginación, a diferencia de los jugosos e intuitivos conceptos de la tradición filosófica. Que un conocimiento es intersubjetivo quiere decir que todos las personas

⁵. En el artículo anteriormente citado de *Horizons* -"Tres notas sobre la alianza impía"- comentaba Sacristán: "Los teólogos que quemaron a Bruno -el hombre que, con escasa prudencia positivista, infería de los hechos explicados por Copérnico la posibilidad de otros mundos habitados- habían descubierto desde hacia ya tiempo la forma de esterilizar la razón y la experiencia por medio de la castración positivista: como es sabido, hasta que la crisis estalló ya indisimuladamente con los casos de Bruno y Galileo, la Iglesia permitió la enseñanza de la astronomía heliocéntrica sólo como una "hipótesis matemática", sin significado físico. Con este inocente estatuto epistemológico, el copernicanismo fue enseñado durante el siglo XVI en Universidades tan poco sospechosas de cientificismo moderno como las españolas de la época, lumbresas de Trento" (NE).

adecuadamente preparadas entienden su formulación del mismo modo, en el sentido de que quedan igualmente informadas acerca de las operaciones que permitirían verificar o falsar dicha formulación. Las tesis de la vieja filosofía sistemática, de los dogmas religiosos y de las concepciones del mundo carecen de estos rasgos. Y como esos rasgos dan al hombre una seguridad y un rendimiento considerables, el conocimiento que los posee -el científico positivo- va destronando, como conocimiento de las cosas del mundo, el pensamiento, mucho más vago y mucho menos operativo, de la filosofía sistemática tradicional”

La segunda (“La veracidad de Goethe”, *Lecturas*, ed cit pp. 97-98):

“En la historia de las ideas, esta tendencia a cifrar el ideal del conocimiento en la captación intuitiva y sensible -concreta- del todo estructural o formal lleva coeficientes culturales e ideológicos muy distintos, según la época en que se manifiesta, según la presencia o ausencia de una posibilidad real de superar la fragmentariedad analítica y abstracta. Por de pronto, en la ciencia de los siglos XVI, XVII y XVIII (hasta Newton) esa tendencia al pensar concreto, sin abstracción suficiente, es mero resto de la ciencia descriptiva y especulativa de la tradición aristotélica. Los primeros microscopios que contemplan el espermatozoide humano y vislumbran algo de su papel en la reproducción ven en él, con plástica y fantástica concreción de pensamiento, un “homúnculo” completo con piernas, manos, cabecita,... Por lo demás no debe olvidarse que la ciencia no ha llegado a la plena consciencia que debía prescindir de la exigencia de representaciones concretas, intuitivas, para todos los conceptos básicos hasta bien entrado el siglo XX, cuando la teoría de la relatividad, por un lado, y la insuficiencia de los modelos atómicos intuibles, por otro, pusieron definitivamente de manifiesto que nociones no intuibles pueden ser más operativas, más capaces de comercio real con la naturaleza, que otras más plásticas y concretas...”

2) En *Introducción a la lógica y al análisis formal* (Ariel, Barcelona, 1964, p. 16) señalaba Sacristán:

“En la filosofía de la cultura y del conocimiento se presentan frecuentemente problemas como éstos, que recuerdan el de la gallina y el huevo: ¿qué fue antes una actividad abstractiva -que presupone abstracciones previas- o unas abstracciones “previas” -que presuponen alguna operación abstractiva? La solución de estos problemas no se encuentra quedándose dentro del estudio del conocimiento como cosa aislada, sino que debe hallarse probablemente por una vía en la que colaboren varias disciplinas, biológicas, fisiológicas, psicológicas e históricas: el conocimiento no es toda la vida del hombre: el “primer” trato de la especie humana con la realidad exterior no ha sido seguramente teórico, sino práctico, más o menos como el de los demás animales superiores”. El “conocimiento” del mundo que tienen éstos, proseguía el autor, estaba seguramente orientado por las necesidades de su actividad biológica: ¡“Ahora bien: la actividad biológica más específica del hombre es el trabajo, que da de sí no sólo la estricta conservación o reproducción de la vida, sino, además, la producción de las condiciones y medios de vida. La actividad precisamente intelectual de la abstracción ha sido presumiblemente precedida por esa actividad práctica, cuyo desarrollo y fijación a través de la formación de esquemas o “estereotipos dinámicos” hereditarios en la corteza cerebral (Pavlov) habrá suministrado al hombre las primeras “abstracciones” orientadoras de las sucesivas y ya conscientes”.

En una conferencia de 1976 sobre política de la ciencia, inédita hasta el momento, Sacristán trazó un breve comentario sobre su noción de práctica y su papel en el conocimiento científico. Desde el punto de vista de la aspiración al conocimiento, desde la perspectiva del deseo de conocer, la práctica es una instancia imprescindible porque es la que da *intimidación* al conocer. Es muy posible, apuntó, que lo que los filósofos románticos hayan ido persiguiendo, “y que les ha hecho creer que tenían que renunciar al conocimiento teórico en sentido estricto, en sentido científico”, fuera precisamente el hecho de que el conocimiento teórico no suele satisfacer esa necesidad del conocimiento como contacto, que se tiene sólo en el conocimiento sensible o bien en algunos de los planos de las experiencias estéticas, en general, y también en experiencias prácticas, como la experiencia política.

Reconocer esta vinculación de ciencia y técnica, era casi obligado cuando se reconoce la vinculación previa entre conocimiento teórico y consciencia práctica. Señalaba lo anterior para justificar su precisión de que tampoco le parece extinguido el complejo ciencia-técnica, lo que podría ser una salida, irreal en su opinión, “pero sobre el papel imaginable”, de los problemas actuales en el ámbito de la política de la ciencia, es decir, separar drásticamente el elemento técnico de lo teórico, del concepto de la ciencia moderna.

En otra conferencia de finales de los setenta “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, también inédita, encontramos la siguiente aclaración: “Una cierta politización del concepto de práctica que lo liberara de su excesiva monopolización por parte de las ciencias más relacionadas con ingenieros y arquitectos (tal vez incluso con agricultores), y acentuar el aspecto que tiene la práctica en el sentido anterior del término (no de fabricación, sino de acción interhumana), con la consiguiente repercusión en la asignación de recursos...”

3) En su artículo enciclopédico sobre la filosofía después de la II Guerra Mundial hasta 1959 (*Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 117-118) escribía Sacristán:

“Desde los primeros años de la posguerra se encendió una polémica en la que se reprochó al marxismo ser infiel a su explícita afirmación de humanismo. Los varios argumentos esgrimidos (por pensadores muy diversos, como Croce, Popper, Sartre, Jaspers, Von Mises, Merleau-Ponty, los padres Bigo, Chambre, Wetter, Bochenski, etc.) pueden acaso resumirse así 1.º el marxismo no puede ser un humanismo porque determina económicamente al hombre; 2.º, el marxismo no se comporta como un humanismo porque admite la violencia. Los argumentos marxistas contra esas críticas podrían quizá compendiarse como sigue: 1.º, el marxismo no postula la determinación de la humanidad por factores económicos, sino que la descubre y aspira a terminar con ella; 2.º, el marxismo no propugna la introducción de

la violencia en la sociedad, sino que comprueba su existencia en ella en forma de instituciones coactivas de conservación de la estructura social dada, así como en formas espirituales, como la inculcación a los niños de las ideas morales, etc., representativas del orden social establecido. La polémica tiene en su fondo una oposición entre los conceptos de libertad tradicional y marxista: mientras que el concepto tradicional de libertad se define negativamente -"libre arbitrio de *indiferencia*" o "nulidad" de la angustia existencial-, en la teoría marxista, libertad equivale a "desarrollo real de las capacidades del hombre".

4) La tendencia filosófica así llamada, recuerda el conferenciante, "no es patrimonio de una escuela, según opinión de representantes caracterizados del grupo personalista más influyente de la postguerra, que es el francés. Al morir, Mounier estaba precisamente preparando una antología de textos "personalistas" recogidos de toda la historia de la filosofía. En la obra de Mounier, el personalismo es probablemente ante todo un intento de conciliar la teoría socialista (en versión más o menos marxista) de la sociedad con el subjetivismo existencialista y con el espiritualismo cristiano. Mounier mismo ha puesto en relación el origen de su actitud filosófica con la crisis económica mundial de 1929-1931... El personalismo es un esfuerzo por comprender y superar el conjunto de la crisis del siglo XX".

La plataforma filosófica que se daba a ese intento, proseguía, se caracterizaba "aparte de por la influencia de Marcel, perceptible en la doctrina del carácter metafísico fundamental de la intersubjetividad" por la falta de lo que "podría llamarse "materiales auxiliares" -científico-naturales y científico-sociales- y por la total ausencia de sistematicidad. El personalismo cultiva un tipo de pensamiento que casi parece quedar absorbido por sus críticas del marxismo por un lado y del idealismo por otro. Tesis y conjuntos orgánicos de ideas son casi inhallables en esta filosofía. A lo sumo se encuentran en ella formulaciones de un ideal de integridad o plenitud personal, libre de la "cosificación" o "alienación" del hombre, entendiendo que la "radicación" de esa personalidad plena no puede darse más que en la trascendencia religiosa".

5) En "Tópica sobre el marxismo y los intelectuales", *nuestras ideas* nº 7, pp. 21-22, señalaba:

"Esta cuestión de la "libertad íntima" contemplativa de espíritu puede llevarnos al último tópico antimarxista que nos proponíamos reseñar tras una lectura de los últimos números de nuestras publicaciones liberales: según este tópico el marxismo es incompatible con la persona humana. Tovar se mueve dentro del tópico en toda su nota sobre la libertad contemplativa y el hormiguero socialista. Pérez Delgado obtiene del tópico una conclusión que ya había afirmado sobre otras bases: para el marxismo hay una "oposición irreductible entre el proletariado y los intelectuales" (p.51), expresión que suscribiríamos si añadiera a la palabra "intelectuales" el adjetivo "burgueses". Pero para evitarse ese añadido había avanzado Pérez Delgado su "estricta" definición-abracadabra del intelectual, recuérdese, aquel ser "que reclama para sí, con el crédito de su pura libertad activa, el derecho a la defensa de los valores humanos de la cultura en toda su pureza". Pronunciado este "sésamo, ciérrate", se queda un Joliot-Curie o un Michurin fuera de la Cueva de los Cuarenta Intelectuales puro-libre-activos, en paz".

El citado Pérez Delgado reprochaba al intelectual marxista una idílica concepción del hombre, "sobre la misteriosa metodología que permite reprochar simultáneamente al marxismo una concepción idílica del hombre y una negación del hombre no ilustra este escritor". Pero esa cuestión de la libertad "íntima" probaba todo lo contrario "a saber, que el intelectual marxista ve al hombre real con colores bastante más negros que el intelectual puro-libre. Los aspavientos de Pérez Delgado, la ingenuidad palmariamente sincera -y, como tal, respetable- de Tovar suenan bastante huecas para el marxista, porque éste no está nada convencido de ser él, ni sus oponentes, detentadores de un pensamiento verdaderamente libre. El mero descanso contemplativo del hombre en sí mismo es para el marxista sumamente sospechoso; concretamente, sospechoso de constituir un mero estado de derrota ante la realidad; y esto en el mejor de los casos, cuando no constituye un estado de narcosis contagiosa al servicio de la clase dominante". Existían en la naturaleza y en la sociedad tantos factores sin dominar "que pueden pesar sobre el espíritu que el marxista no puede entregarse acriticamente a una conciencia subjetiva y más sentimental que otra cosa -"melancólica" o eufórica-de la libertad".

Por eso era el marxista comunista: "por la decisión de jugar la vida de su razón a la carta del dominio real y consciente de los agentes materiales sobre los que se yergue el espíritu como Anteo sobre la Tierra, sin cortar nunca con ellos. El marxista es tan poco incompatible con el "personalismo" que su ideología puede cifrarse en el intento de llegar a ser persona él y los demás, él con los demás, él por los demás. El marxismo es un humanismo. Lo que le separa de cualquier otro -y principalmente del humanismo abstracto "personalista"- es la tesis de que la persona y su libertad son entidades necesitadas no de conservación, sino de conquista".

6) En su entrevista con *Dialéctica* de 1983 (SLA y Pere de la Fuente (eds), *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996, pp. 217-218), señalaba:

"Pero hay algo más importante, que es la multivocidad de la palabra "ciencia". "Ciencia" ha significado varias cosas, incluso en época reciente. En nuestro tiempo, su uso habitual está muy influido por la física y, últimamente, por la biología. Una consecuencia de eso es que cuando la mayoría de los filósofos de la ciencia hablan de ciencias sociales no pueden referirse más que a una parcela muy modesta del conocimiento social, a saber, la más formalizada o formalizable, unas pocas cosas de economía y econometría, sociometría y psicometría, lingüística y poco más. El problema no es de solución fácil, ni mucho menos, pero creo, en cambio, que admite consejos metodológicos sencillos: el científico social debería preocuparse muy poco por el hecho de que en su campo no existan cuerpos consistentes de sutilezas analítico-filosóficas como los que existen para las ciencias de la naturaleza. El científico social debería

lanzarse alegremente a su trabajo, sin grandes preocupaciones filosófico-metodológicas, porque si no hay muy buena filosofía de las ciencias sociales, es probablemente, porque no hay muy buenas ciencias sociales. Hace más de setecientos años que Hugo de San Víctor abría su *Dialéctica* recordando a los lectores que antes de que hubiera gramática la gente hablaba, y razonaba antes de que existieran tratados de lógica. Es presumible que tenga que haber sólida ciencia social antes que haya buen análisis filosófico de ella”.

En “Al pie del Sinaí romántico”, un artículo de 1967 (*Papales de filosofía, ed cit, p. 349*) había señalado Sacristán:

De esta raíz ambigua proceden tantas cosas vivas en el pensamiento actual: la precipitada polémica anticientífica de Bergson, Dilthey, Heidegger, Sartre (¿aún hoy a la espera de que se hunda “la fe en la ciencia, como se destruyó la fe en la religión”?), y, en el activo, la inspiración fecunda de la investigación totalizadora en las ciencias humanas: el estructuralismo antropológico, económico, sociológico, lingüístico, los laboriosos aciertos, probablemente aún imprecisos, de la psicología de la forma, y, en general, la creciente generalización de un uso racional, científico y crítico, de la noción de estructura. Unas y otras cosas son herencia romántica...

IV

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS, ECONÓMICAS Y COMERCIALES APUNTES DE FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA DEL CURSO 1959/1960

Cooperativa Universitaria, Barcelona, 1959, por el profesor Manuel Sacristán

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

LECCIÓN 1ª. SOBRE EL USO DEL TÉRMINO “FILOSOFÍA”.

LECCIÓN 2ª. ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA.

LECCIÓN 3ª. SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA.

1. LOS TEMAS DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS.
2. EL ORIGEN DE LA CIENCIA EUROPEA EN GRECIA.
3. EL NUEVO CONCEPTO DE FILOSOFÍA.
4. LA SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA.
5. LOS TIPOS DE UNIVERSALIDAD FILOSÓFICA. NOTA SOBRE LA SISTEMÁTICA DE ESTE CURSO DE FUNDAMENTOS DE FILOSOFÍA (1959/1960).

PARTE I: LÓGICA

LECCIÓN 4ª. NOCIONES GENERALES.

LECCIÓN 5ª. LAS GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA LÓGICA.

LECCIÓN 6ª. EL PROBLEMA LÓGICO FORMAL.

LECCIÓN 7ª. LÓGICA DE PROPOSICIONES.

LECCIÓN 8ª. LÓGICA DE PREDICADOS.

LECCIÓN 9ª. NOCIONES DE LÓGICA DE CLASES Y DE LÓGICA DE RELACIONES.

LECCIÓN 10ª. LA INDUCCIÓN.

LECCIÓN 11ª. TRATAMIENTO MODERNO DE LA INDUCCIÓN Y DE LA DEDUCCIÓN

PARTE II. METODOLOGÍA.

LECCIÓN 12ª. CONCEPTO DE MÉTODO. CONCEPTO DE METODOLOGÍA.

PARTE III. TEORÍA DEL CONOCIMIENTO.

LECCIÓN 13ª. NOCIÓN DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y PROBLEMAS QUE PLANTEA.

LECCIÓN 14ª. POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO.

LECCIÓN 15ª. LA VERDAD.

LECCIÓN 16ª. EL SABER Y SUS FUENTES.

LECCIÓN 17ª. LA TRASCENDENCIA DEL CONOCIMIENTO.

SOBRE EL USO DEL TÉRMINO “FILOSOFÍA”

1. Para toda persona que no esté especialmente dedicada a su estudio, la filosofía se presenta como un determinado producto cultural que se encuentra con otros muchos en la sociedad en que esa persona vive. “Filosofía”, “física”, “geometría”, “pintura”, “poesía”, etc. son elementos del tesoro cultural que la humanidad ha ido acumulando y pone a disposición de cada generación para que ésta lo asimile y lo acreciente. Un individuo puede sentirse o no inclinado a estudiar la filosofía, igual que puede ser aficionado a la poesía o no serlo. Pero éste no es el caso, de todos modos, cuando la persona en cuestión es un estudiante de nuestras facultades de ciencias políticas y económicas, el cual se encuentra con la filosofía como “asignatura”. Esta circunstancia puede precisamente ofrecer una pista para empezar a precisar la noción de filosofía.

Los elementos que componen el acervo cultural de la humanidad podrían clasificarse en dos grandes grupos: el grupo de aquellos que aportan principalmente conocimientos y el grupo de aquellos otros principalmente encaminados a satisfacer necesidades de otro tipo -de organización, por ejemplo, como el estado, que también es un producto de cultura, o necesidades estéticas como el arte, etc. El primer grupo podría llamarse “grupo de los productos culturales científicos”, usando esta última palabra en un sentido muy amplio. A este grupo pertenece la filosofía. Por eso puede ser una “asignatura” en un programa de estudios. Las creaciones culturales no científicas -la pintura, por ejemplo- pueden *dar lugar* a “asignaturas” pero no lo son ellas mismas; se puede estudiar científicamente la historia de la pintura, o su técnica en un determinado pintor o época, y esos temas pueden ser “asignaturas”, temas para enseñar y aprender. Pero pintar no lo es; pintar no es *principalmente* aprender ni enseñar, aunque lo pintado pueda enseñar cosas acerca del hombre y hasta del mundo. Esta última observación indica que la distinción entre productos culturales de conocimiento, científicos, y productos culturales de otro tipo -artísticos, por ejemplo- no debe ser tomada en un sentido absoluto. El arte puede también descubrir y enseñar. Lo que ocurre es que no tiene por objeto principal y directo esas actividades. También, a la inversa, puede satisfacer una inclinación estética un buen libro de física, por ejemplo, o una elegante demostración matemática. Pero su objeto principal no es la producción de ese efecto.

Admitiendo pues la distinción indicada con flexibilidad y prudencia, puede ser conservada para establecer esa primera precisión: la filosofía es un producto cultural de tipo científico o cognoscitivo.

2. No obstante, la filosofía revela prontamente diferencias apreciables respecto de los demás “productos culturales científicos”, respecto de las ciencias. El estudioso de ciencias sociales puede hacerse cargo de ello con un breve “experimento mental”, por así decirlo: si pasando revista a todas las ciencias de nuestra enciclopedia universitaria se plantea ante cada una de ellas la pregunta de si es útil para el futuro sociólogo o economista, o si se trata en cambio de un estudio inoportuno para él, llegará siempre, con más o menos trabajo, a una respuesta clara. Estudiar cristalografía, por ejemplo, puede ser útil a toda persona desde el punto de vista de la cultura general, de su formación personal, etc. Pero no se ve en qué puede ser útil a una persona *en cuanto* economista o sociólogo. En cambio, se aprecia en seguida la utilidad de la matemática o de la geografía en el caso indicado. ¿Y la filosofía? ¿Es útil el estudio de la filosofía para un economista en tanto que economista? Aquí seguramente serán defendibles contestaciones diversas, más variables que cuando se discute el caso de una ciencia. Y es muy natural que se vacile al intentar responder a esa pregunta, por el hecho entre otros de que, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, no hay entre los filósofos un acuerdo general acerca de lo que es filosofía. Y no disponiendo de un concepto preciso y universalmente admitido de esa disciplina, se hace casi imposible contestar categóricamente nuestra pregunta. Un tipo de enseñanza filosófica elemental como el que es común en los países anglosajones, enseñanza protagonizada por la lógica y la metodología, tiene sin duda cierto interés para el *teórico*, economista o sociólogo, como para todo científico que aspire a comprender su ciencia con sistema y teoría, en vez de ser un mero empírico, un práctico. Lo mismo puede decirse

de toda filosofía que tenga un sentimiento esencialmente metodológico. En cambio, una filosofía que se interese principalmente por temas mucho más lejanos de las ciencias sociales y naturales -una filosofía, por ejemplo, que considere que el verdadero conocimiento filosófico es de la naturaleza de la poesía, como ocurre en el existencialismo alemán contemporáneo- difícilmente será útil al economista *en tanto que* economista. Pero ocurre que tan diversos objetos son todos ellos filosofía en el siglo XX: filósofos son los neopositivistas Ayer o Hempel, en Inglaterra y América respectivamente, y el existencialista Jaspers o el metafísico existencial Heidegger en Alemania. Los filósofos, pues, no pueden ayudar gran cosa a resolver rápidamente la cuestión de si la filosofía es o no un estudio útil para el economista. Pero, en todo caso, todos esos hechos ponen de relieve una clara diferencia entre las ciencias y esa otra ocupación “científica”, cognoscitiva que es la filosofía.

3. El lenguaje cotidiano y no-científico utiliza por su cuenta la voz “filosofía” y otras derivadas de ella, como el adjetivo “filosófico” o el adverbio “filosóficamente”. Como generalmente ocurre en el lenguaje vivo y natural, susceptible sin duda de enquistarse en lugares comunes, pero también capaz de expresar muchos matices delicadamente percibidos, esas palabras tienen en él sentidos varios y cambiantes. Pero seguramente puede decirse que uno de los sentidos más frecuentes de “filosófico” es el de “difícil, abstracto, profundo, muy general”. Ese sentido se manifiesta en expresiones como “eso es demasiado filosófico”, “no se ponga usted a hacer disquisiciones filosóficas”, etc. Otro sentido importante que vale la pena considerar es el que tienen esas palabras en frases como “se tomó la desgracia muy filosóficamente”, “tuvo una reacción muy filosófica”, “contestó con calma y filosofía”, etc. En todos esos contextos significan esas palabras una *renuncia*: renuncia a luchar, por ejemplo, contra un fracaso que se toma “filosóficamente”, o renuncia al menos a reaccionar impulsivamente contra una ofensa - “contestó con calma y filosofía”-, etc. Pero está claro que no es lo mismo decir “X se tomó la ofensa con mucha filosofía” que decir “X se aguantó”, por cobardía o por cualquier otra causa. En esa “renuncia filosófica” el lenguaje común ve algo especial. La “renuncia filosófica” se basa en dar poca importancia al hecho que motiva la reacción, no en “aguantarse” concediéndole mucha importancia. ¿En qué se basa esa “renuncia filosófica”, ese filosófico quitar importancia a los hechos particulares? El espíritu del lenguaje cotidiano contestaría: él “filósofo” da poca importancia a las cosas particulares porque las ve desde lejos; el “filósofo” tiene unas ideas generales sobre todas las cosas, y no da mucha importancia a una sola de ellas, sino que pone cada cosa en relación con las demás.

Ese rasgo de la generalidad, la universalidad, la totalidad de la actitud filosófica es en efecto característico. Filosófico es interesarse por el todo de las cosas y verlas todas desde ese todo. Tan característicamente filosófico es ese rasgo que permite interpretar otro sentido del uso de la palabra “filosofía” en el habla cotidiana, sentido aparentemente contradictorio del de la renuncia: como es sabido, Sócrates, el filósofo ateniense del siglo V a.n.e., murió condenado por sus ideas. Lo mismo ha ocurrido a otros filósofos en el curso de la historia. Pues bien: se encuentra muy natural en un filósofo el que acepte morir por sus ideas. Un filósofo contemporáneo, Karl Jaspers, ha creído incluso poder determinar con ese hecho la conducta filosófica. Jaspers expone que el hecho de Giordano Bruno y Galileo Galilei reaccionaran a principios del siglo XVII de modos contradictorios ante el problema de renegar de sus ideas o morir (Bruno no renegó y pereció; Galileo renegó y se salvó) se explica porque Bruno reaccionó como filósofo, y Galileo como físico y astrónomo.

Podría sin duda interpretarse esa conducta filosófica como renuncia, a saber, renuncia a la vida. Pero seguramente se penetra más profundamente en ella interpretándola como una inmovible negativa a renunciar al propio filosofar. Pues bien, también este caso aparentemente contrapuesto al de la renuncia puede interpretarse por el carácter total, absorbente, de la conducta filosófica: el filósofo no puede renunciar a ningún elemento de su pensamiento. Su pensamiento filosófico, su filosofía, es algo tan total e indivisible que constituye o dirige incluso su vida moral. El filósofo puede renunciar a muchas cosas porque éstas carecen de importancia vistas desde esa instancia última y total que es la filosofía; pero no puede renunciar a su pensamiento filosófico.

4. El carácter universal y total del saber filosófico explica por qué es difícil decidir si su estudio es útil o impertinente para un economista, para un sociólogo en general. De una ocupación intelectual de naturaleza tan general puede en efecto el estudioso de ciencias sociales esperar dos cosas: que trate de problemas teóricos muy generales y por tanto básicos a toda ciencia, y que trate de problemas prácticos (morales) también fundamentales. Y estos últimos, la orientación en los ideales y en las aspiraciones, son de gran importancia en ciencias que tienen por objeto la sociedad humana. Pero, por otra parte, como el estudio filosófico es de suma generalidad, no puede en cambio esperarse de él una ayuda inmediata y directa en la tarea científica. En este doble aspecto del asunto arraiga la vacilación que puede sentir la persona dedicada a las ciencias sociales ante la pregunta: ¿debo o no debo leer filosofía?

5. En todo caso, por lo que hace a nuestra aproximación al concepto de filosofía, puede sin duda mantenerse este resultado: *la filosofía es un saber (o una investigación) de carácter sumamente general y total*, tan total que compromete y domina también la vida moral del que la profesa. Ese criterio basta para distinguir la filosofía de las ciencias particulares, todas ellas definidas por un objetivo -o por un modo de consideración del mundo, por un "objeto formal"- limitado. No serviría en cambio sin más para distinguirla de la religión, pues también la religión es un saber de ultimidades y un saber total que domina moral del creyente. Pero la distinción entre filosofía y religión -una distinción elemental, por lo menos- no es en principio demasiado difícil: la religión tiene en la fe y en la tradición su soporte y su vehículo. La filosofía, por el contrario, se basa en el pensamiento racional y crítico, y se transmite por enseñanza de datos y problemas más que por adhesión de quien aprende a las ideas de quien enseña. Esa adhesión puede producirse, pero no es el objetivo capital de la enseñanza filosófica. Aprender filosofía es sobre todo aprender a filosofar y enseñarla enseñar a filosofar.

6. La ultimidad, la generalidad, la totalidad del saber filosófico dan lugar a un tipo de conducta intelectual distinto del de las ciencias. Esto está prácticamente aceptado por todos los filósofos. En cambio, hay entre las diversas escuelas filosóficas discrepancias notables a la hora de precisar más la naturaleza de esa peculiaridad de la filosofía. Cuando se contemplan esas discrepancias, no se puede evitar la preocupación siguiente: ¿no recubrirá la palabra "filosofía" actividades intelectuales diversas? Como la voz "filosofía" tiene una tradición de más de veinte siglos, puede en efecto haber ocurrido algo semejante. Puede por ejemplo darse que en el curso de la historia haya cambiado el concepto de filosofía, y que en un mismo siglo existan diversas concepciones de la misma. Todo producto de la historia debe ser considerado históricamente. La filosofía no puede hacer excepción, sobre todo si se considera la ya aludida discrepancia turbadora entre los mismos filósofos acerca del concepto de la disciplina que cultivan.

EL ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA

1. Un saber -o un cuadro de problemas- muy general, de nivel distinto del de las ciencias, referente a la naturaleza y al hombre: tal ha sido la caracterización de la filosofía obtenida en la lección anterior. Pero un saber o doctrina de esas características lo ha habido -y lo hay- en todas las culturas primitivas, si que se le dé en ellas el nombre de filosofía. Pero ocurre que las doctrinas de las antiguas culturas o de las culturas primitivas que abarcan los temas naturales y morales de la filosofía son parte de la religión de esos pueblos, constituyen su mitología. Son interpretaciones de la realidad mediante la personificación de fuerzas naturales o sociales (éste es un rasgo general del mito) y mediante la intervención de dichas entidades.

En la mayoría de las culturas arcaicas esa interpretación mítica del mundo no ha cedido nunca su lugar a la filosofía. Por lo que hace a la tradición de la cultura europea, dos de sus tres fuentes más antiguas -la egipcia y la mesopotámica- han aportado los primeros rudimentos de la ciencia y de la religión. *La filosofía es la aportación original de los griegos*. En Grecia, en efecto, ha ocurrido que la cultura no se ha eternizado en las formas arcaicas; el mundo cultural egipcio o el de cada uno de los estados mesopotámicos y del Oriente Próximo -sumerios, babilonios, asirios, neobabilonios, etc.- ha sucumbido a catástrofes definitivas, a invasiones extranjeras, antes de haberse transformado sustancialmente. (Aparte, naturalmente, de las transformaciones culturales que esos pueblos superan antes de entrar en la historia). El pueblo griego ha sido mucho más susceptible de cambio. Mientras en Egipto se acumulan las dinastías de faraones y en Oriente las de reyes, Grecia ha recorrido -en una evolución histórica de mil años escasos, menos de una tercera parte de la historia del Egipto antiguo- los estadios monárquico, aristocrático y democrático en su forma estatal, y grandes modificaciones culturales⁶.

Uno de esos grandes cambios ha tenido lugar entre los siglos VII y V a.n.e. Revoluciones, nuevas constituciones políticas (Dracon y Solon son de esta época), conmociones en fin de todo tipo han terminado por implantar en parte de Grecia una nueva vida común: la democracia griega. *En esos mismos siglos ha nacido la filosofía*⁷.

Nada puede indicar mejor la esencial diferencia existente entre la filosofía griega y el pensamiento mítico arcaico que el hecho de que aquella se presente en su origen como una crítica de la concepción mítica del mundo. Los primeros filósofos -Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Jenófanes- tienen en común entre otras cosas su ruptura con la explicación mítica del mundo. Si en los poemas homéricos se dice que el Océano, o la diosa marina Tetis, es el origen de la vida (*Ilíada*, XIV, 201), Tales dirá que la sustancia y origen de todas las cosas es el agua, el agua como elemento físico, no como sujeto personificado mítico. El mito -griego o no- es probablemente el origen de esa idea de Tales⁸, pero el significado que él le da conlleva propiamente una ruptura con el mito: al terminar con la concepción de un elemento físico -el agua- como “persona” (diosa o divinidad) y considerarla como mero factor natural capaz de explicar el mundo, Tales ha roto con la cultura mítica y ha inaugurado el modo de pensar científico en cosmología.

Cada uno de los primeros filósofos ha realizado a su manera esa ruptura con la tradición -aunque ésta les inspira materialmente- llegando a una crítica abierta de la misma. En Tales es principalmente la cosmología mítica el objeto de la crítica. Tales se ha propuesto dar las medidas del Sol y de la Luna -comportamiento poco piadoso con dichas divinidades-, ha sostenido la tesis de que el Cielo es un sistema de esferas y ha afirmado que los astros son materia térrea ígnea, etc.

⁶. No todos los estados griegos han recorrido ese camino de sensible evolución: Esparta es el ejemplo típico de fijismo social y cultural en Grecia. Las ciudades jónicas y Atenas lo son de lo contrario, es decir, de gran labilidad y capacidad de transformación. Y no deja ser interesante que la filosofía haya nacido en Jonia, haya tenido su capital en Atenas y no haya recibido ni un solo fruto de Esparta.

⁷. Sin importancia en sí mismo, pero interesante símbolo de ese proceso es el hecho de que el “primer filósofo” (Tales de Mileto) haya sido contemporáneo de la manifestación más llamativa de la crisis de la antigua Grecia: el fracaso golpe de estado del jefe plebeyo Cylón en Atenas el año 630 a.n.e.

⁸. Aparte de Homero, hay un mito egipcio que un antiguo comentarista (Simplicio) aduce comentando la doctrina de Tales de Mileto.

Anaximandro ha enseñado que el Sol es un astro no menor que la Tierra y que se halla en estado ígneo. Anaxímenes ha negado que el arco iris era una señal divina, enseñando que lo producen los rayos del Sol en combinación con el aire. Jenófanes ha criticado principalmente la religión tradicional: “si los bueyes y caballos y leones tuvieron manos o pudieran pintar con ellas y hacer obras como los hombres, los caballos pintarían dioses caballunos, los bueyes dioses bovinos...”. Lo mismo ha hecho Heráclito: “Y adoran las imágenes de los dioses... sin saber lo que han sido dioses y héroes”.

La filosofía ha nacido en la crisis y de la crisis de la cultura griega arcaica, de la crisis de las antiguas creencias e ideas del pueblo griego. Como actividad espiritual fue pues en su origen un intento de suplantar toda la visión del mundo tradicional y recibida, sustituyéndola por otra lograda mediante el propio pensamiento, mediante la razón independiente.

SISTEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA

1. Los temas de los primeros filósofos.

Queda visto en la lección anterior que la filosofía nació con la pretensión de suplantar la *totalidad* de la sabiduría mitológica tradicional. Así por cierto se manifiesta en la filosofía desde su nacimiento el rasgo de generalidad y totalidad que se descubre en el uso actual y vulgar de términos como “filosofía”, “filosófico”, “filosóficamente”, etc.

Los primeros filósofos han buscado esa totalidad de saber tratando de todo: de cosmología, de religión, de moral, de política. Es frecuente desde Hegel considerar que los primeros filósofos griegos se ocuparon sólo de cosmología, de filosofía de la naturaleza. Hegel, aplicando brillantemente pero con precipitación, su concepción dialéctica del Espíritu, piensa que la razón filosófica se orientó primero al estudio de la naturaleza (primeros filósofos, llamados ya por Aristóteles “fysiólogoi”, “físicos”: siglos VII y VI a.n.e.), luego al estudio del hombre (sofistas, Sócrates; siglo V a.n.e.) y por último a la síntesis de ambos temas al estudio del hombre y el cosmos, del hombre en el cosmos (grandes escuelas atenienses de Platón y Aristóteles: siglos V-III a.n.e.). Como muchas opiniones de Hegel sobre la historia, ésta es brillante (lo que explica su éxito) y parcialmente verdadera: es verdad que los primeros filósofos han estudiado *especialmente* la naturaleza; pero sería en cambio errónea la afirmación de que hayan sido exclusivamente cosmólogos. El doxógrafo Diógenes Laercio dice de Tales de Mileto que “además de la teoría política cultivó la física”, Heráclito abunda en doctrinas morales y políticas, y del propio Demócrito -el más importante cosmólogo griego- se nos han conservado muchos más fragmentos morales y políticos que de física.

Por otra parte, en el terreno de la ciencia natural, los primeros filósofos han cultivado la astronomía (tema ineludible para su crítica de la religión mítica), la matemática (todavía hoy estudiamos teoremas que llevan nombres de antiguos filósofos griegos: Tales, Pitágoras) y hasta la biología (Anaximandro parece haber esbozado una curiosa teoría evolucionista).

Puede pues decirse que, por circunstancias derivadas de su situación en la historia de la cultura griega, los primeros filósofos han realizado el ideal de saber general propio de la filosofía mediante el cultivo acumulativo de todos los temas accesibles al estudio humano.

2. El origen de la ciencia europea.

Es patente que entre esos temas hay muchos que hoy se consideran propios de las ciencias especiales, y no de la filosofía: la geometría, por ejemplo, o la astronomía, etc. En efecto: los primeros filósofos han sido los creadores de la ciencia europea. *Los primeros filósofos han sido los primeros científicos*. Nacimiento de la filosofía y nacimiento de la ciencia significa en nuestra cultura lo mismo.

La única excepción segura a esa afirmación está constituida por la medicina: los griegos han empezado seguramente a cultivar una medicina científica, liberada del mito, basada en la experiencia y en la razón y básicamente despojada de magia, ya antes que floreciera Tales de Mileto. Hay otra discutible excepción: la ciencia política, si se considera que Dracón y Solón hayan sido -sobre todo el último con su gran poema político- sus fundadores en Grecia. Pero Solón es contemporáneo de los primeros filósofos y pertenece sustancialmente al mismo momento y movimiento cultural.

Los griegos no han sido muy originales en los comienzos de la ciencia, o, al menos, ellos mismos no creían serlo o repetían que sus primeros científicos (los primeros filósofos) habían aprendido la geometría, o la astronomía, o la aritmética, etc., de los países orientales, especialmente de Egipto. Es posible que así haya sido, por la sencilla razón de que cuando los griegos se asentaron definitivamente en la Hélade y entraron en la historia (en torno a los siglos X-IX a.n.e.) egipcios y mesopotamios llevaban ya milenios de vida sedentaria, lo que les había permitido acumular más

experiencia sobre el mundo. Pero los griegos han mostrado otro tipo de originalidad: aún suponiendo que hayan recogido de los egipcios y mesopotamios los conocimientos elementales de las ciencias, los han recogido en estado bruto, como mera experiencia, y los han transformado en ciencia. Entre los egipcios, la geometría por ejemplo ha sido siempre geometría, agri-mensura, pegada totalmente a la práctica cotidiana del agri-mensor; la astronomía ha sido siempre para los babilonios -antiguos maestros de ella para todo el mundo mediterráneo- astrología, técnica para hacer horóscopos, acumulación de catálogos de estrellas. Los griegos han intentado desde el principio hacer *teoría*, sistematizar los conocimientos como tales conocimientos, ayudando con la razón a la experiencia, demostrando, por ejemplo, en matemáticas -cosa que jamás parecen haber hecho los egipcios, cuya matemática sería intuitiva. Ahora bien, el conocimiento humano puede progresar por mera acumulación o por ordenación lógica de los datos en teorías racionales que permitan abarcarlos todos, ver si hay alguno en contradicción con los demás e intentar corregirlo, etc. Solo en este caso, en el caso, esto es, de una ciencia que pueda criticarse a sí misma, es el progreso propiamente científico. Pues bien: esto es también creación griega.

Puede por tanto decirse que aunque haya tomado conocimientos de otros pueblos, los griegos han creado la ciencia. Más concretamente, la han creado los primeros filósofos griegos: Tales (la geometría, la astronomía), Anaximandro (la astronomía, la biología), Pitágoras (matemáticas en general), y entre todos ellos la física. La ciencia que han creado lo era ya esencialmente en sentido moderno, es decir, capaz de progreso, lo cual hace sospechar que no tardarían las ciencias en ser inabarcables por un solo hombre, *en independizarse del filósofo y de la filosofía*.

Así ha ocurrido efectivamente en el curso de pocos siglos. Platón (427-347) y Aristóteles (384/3-322/1) se encuentran en la línea divisoria de la filosofía y las ciencias. Platón se interesa todavía mucho por la matemática, pero empieza ya a verse rebasado por los grandes matemáticos puros, *especialistas*, de la época (Eudoxo, Teeteto). Todavía es un cosmólogo -físico y astrónomo- pero su cosmología es ya un callejón sin salida demasiado exclusivamente teórico, sin suficiente experiencia científico-natural. Su astronomía, especialmente, es pobrísima comparada con la que poco después desarrollarán astrónomos ya especializados, no filósofos. Aristóteles ha cultivado también la física, la psicología, la biología, la política, la economía. En biología, Aristóteles es por ejemplo el definitivo y genial creador de la zoología y un discípulo suyo -Teofrasto- lo es de la botánica. Pero Aristóteles y sus discípulos no alcanzan ya en cambio la matemática. Esta, la primera ciencia de gran desarrollo en Grecia después de la medicina, se ha escapado ya plenamente de manos de los filósofos en tiempos de Aristóteles.

3. El nuevo concepto de filosofía.

Aristóteles es todavía -en biología- un gran científico. Y sigue opinando que la filosofía trata de todo: para él la filosofía se divide en tres grandes clases de ciencias teóricas -las físicas (o de la cualidad natural), las matemáticas (o de la cantidad) y la teología- y varias otras ciencias prácticas: la moral, la política, la economía, la teoría del arte y la literatura, etc. Este gran investigador, seguramente el más grande entre los filósofos griegos, ha intentado aún llevar adelante esa gran enciclopedia. Pero ya hemos dicho que en algunos casos -la matemática, por ejemplo- su obra es prácticamente nula.

Ahora bien: en el momento en que así se resquebraja la primera universalidad de la filosofía, Aristóteles ha creado otra unidad y universalidad para la misma⁹. Entre los escritos legados por Aristóteles se encuentra en efecto, además de obras correspondientes a toda las ciencias citadas, otras dos colecciones de ensayos: una, el llamado *Organon*, se ocupa de lo que hoy llamamos “lógica”; la otra se compone de ensayos que tratan un tema llamado por Aristóteles “filosofía primera”, y que más tarde ha sido llamado “metafísica” u “ontología”. Tanto el *Organon* como la *Metafísica* de Aristóteles presentan nuevos tipos de saber unitario y general: la lógica es general en el sentido de necesaria o implícita en cualquier saber. La lógica se ocupa en efecto de la estructura,

⁹ En realidad, ya en Platón existe el intento de construir una filosofía no por acumulación de elementos científicos, sino de otro modo. Algo de ello hay incluso ya en Heráclito.

forma u organización de *todo* conocimiento. La metafísica es también un saber general: se interesa por estudiar la idea misma de ser en general (el ente en tanto que ente, según la expresión aristotélica), con independencia de lo que cada ente sea concretamente en cada caso. La metafísica aspira a conocer las cosas o entes en tanto que cosas o entes nada más, no en tanto que plantas, o animales, o minerales. Está claro que un tal programa es también de validez general, universal. Salta incluso a la vista que esta generalidad de la metafísica lo es más propiamente que la de la lógica. Pues la generalidad de la lógica se refiere a las cosas a través del pensamiento; su generalidad es la del conocimiento, no directamente la del mundo o el ser. Mientras que la metafísica aspira a tratar universalmente el ser mismo.

En todo caso, con esas dos disciplinas la filosofía contaba con una nueva forma de universalidad y totalidad: frente a a mera universalidad por acumulación de ciencias, la búsqueda de un saber total por más universal él mismo que el de la suma de todas las ciencias, y diverso esencialmente del de éstas: la lógica es más general que en cualquier ciencia porque todas necesitan de ella; la metafísica es más general que cualquier ciencia porque si consigue hablar del ser en general, está claro que lo que diga será fundamental para el estudio de tal o cual ciencia concreta y del conjunto de todas ellas.

4. La sistemática de la filosofía clásica.

Los temas de la filosofía aristotélica han definido hasta finales del siglo XVIII el contenido de la filosofía, aunque algunos de ellos -la teoría del arte, por ejemplo- han sido escasamente cultivados por los filósofos. Llamando “filosofía clásica” la anterior a Kant (es decir, la antigua, la medieval y la moderna hasta el final del siglo XVIII), puede decirse que esa filosofía está definida por el temario aristotélico. La sistemática más célebre de la filosofía clásica es la de Christian Wolff (1679-1754) y se articula casi siguiendo un catálogo de los escritos de Aristóteles:

Sistemática de Wolff

Obras correspondientes de Aristóteles

Introducción a la filosofía: Lógica. *Organon*

A. Filosofía teórica:

- a) General: 1. Ontología general. *Metafísica*
- b) Especial: 2. Cosmología. *Física*
- 3. Psicología. *Sobre el alma*
- 4. Teología. *Metafísica (libro Lambda)*

B) Filosofía práctica:

- 5. Ética. *Éticas*
- 6. Economía. *Económica*
- 7. Política. *Política*

Modernamente se ha añadido a ese temario de la filosofía clásica la filosofía de la historia, la estética y la teoría del arte (no precedentes en Aristóteles), etc. En ese cuadro, la ontología o metafísica sigue siendo, como en Aristóteles, el núcleo de la filosofía, la disciplinas que encarna aquella generalidad o universalidad que repetidamente se nos ha manifestado rasgo esencial del saber filosófico.

5. Los tipos de universalidad filosófica.

El siglo XIX ha aportado dos grandes novedades al cuadro sistemático de la filosofía clásica, novedades que afectan al mismo concepto de filosofía. Una de estas novedades, aportada con intenciones muy diversas por los discípulos del filósofo Kant (1724-1804) por una parte y por la

escuela positivista del filósofo Comte (1798-1857) por otra, consiste en reducir el temario de la filosofía a lo que podría llamarse una lógica ampliada: el estudio de la forma del conocimiento (lógico propiamente dicha); ésta es la actitud del kantismo. La actitud positivista va más lejos: consiste en liquidar todo el temario de la filosofía, considerar que ésta no tiene objeto verdadero, que las ciencias agotan todos los temas estudiados y que por tanto hay que esperar el final de la filosofía.

La otra novedad es también radical e interesante: consistió en proponer que el tipo de universalidad o generalidad característico de la filosofía se obtuviera no por medio de una disciplina anterior a las ciencias y que estudia el ser en general y como tal (la ontología clásica), sino por medio de las ciencias mismas, como resultado de ellas. Según esta concepción (cientificismo: Spencer (1820-1903), y otras escuelas) la filosofía sería un saber general por generalización -no por acumulación- de los resultados de las ciencias, dando así el cuadro más amplio del saber humano en cada época. Esto puede realizarse o bien concibiendo la filosofía como una disciplina por sí misma, especie de ciencia de todas las ciencias, o bien considerado que las ciencias pueden reflexionar sobre sus últimos resultados y sus últimas perspectivas en cada época. Esto puede realizarse o bien coincidiendo la filosofía como una disciplina por sí misma, especie de ciencia de todas las ciencias, o bien considerando que las ciencias pueden reflexionar sobre sus últimos resultados y sus últimas perspectivas en cada época y comparar por sí mismas, gracias a la comunicación entre ellas, aquel horizonte con el de las demás ciencias. En este último caso, habría más que una filosofía independiente, un filosofar desde las ciencias. El mismo científico sería el encargado de filosofar. Ejemplos de esta filosofía de científico ha habido ya en el siglo XX; Einstein, por ejemplo, o Max Planck, físicos teóricos que han escrito sobre la realidad física -han hecho pues *cosmología* y no sólo física en sentido estricto- y hasta sobre materias morales y políticas.

Nota sobre la sistemática de este curso de fundamentos de filosofía (1959/1960).

Si se lanza una ojeada de conjunto al proceso histórico de la temática de la filosofía, se comprueba que los problemas tratados por ella pueden clasificarse así:

1. Problemas metafísicos.
2. Problemas referentes al conocimiento.
3. Problemas referentes a la realidad física.
4. Problemas referentes al hombre.

Como sería un objetivo desmesurado al intentar estudiar en un único curso de “Fundamentos de Filosofía” toda esa enciclopedia histórica, nuestro programa tiene que practicar una selección. Desde cierto punto de vista, las materias filosóficas más interesantes para estudiantes de ciencias sociales son las del punto 4. Sin embargo, las de gran interés para el estudioso de ciencias sociales a consecuencia del gran desarrollo técnico de algunas de estas ciencias -la teoría económica, por ejemplo. Las materias del punto 2 dan las armas para proceder científicamente en cualquier terreno y discuten además cuestiones referentes a la idea misma de ciencia. La metodología y la teoría del conocimiento deben por ejemplo informar sobre problemas tan candentes hoy como los siguientes: ¿son las ciencias sociales verdaderas ciencias? ¿Se diferencian esencialmente de las de la naturaleza?, etc.

Las materias del punto 3 y las del punto 4 son pues las más interesantes para estudiosos de ciencias sociales. Constituyen sin embargo un temario demasiado amplio para un único curso. Nuestro programa se limita, después de esta introducción, al estudio de las cuestiones referentes al conocimiento.

STUDIUM GENERALE PARA TODOS LOS DIAS DE LA SEMANA

8 de marzo de 1963. Aula Magna de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona.

En memoria de José Ramón Figuerol, estudiante de Derecho.

Precisamente dos estudiantes de esta Facultad vinieron a verme un día para hablarme del problema: el uno tenía una pasión, si no recuerdo mal, por la pintura y por la poesía; el otro por la poesía también, por el cine y por el alpinismo (o la marcha). Superada el año anterior la mínima exigencia de las ingenuas asignaturas del primer curso de Derecho, la desagradable aparición del Código Civil y de los textos constitucionales en segundo ponía en dificultades la aspiración de los dos estudiantes a seguir viviendo *también* como amantes de la poesía, la pintura, el cine y la montaña.

Ha pasado ya bastante tiempo desde aquella tarde. Yo estaba entonces terminando de escribir mi tesis doctoral. Era un estudio de tema mínimo y especializado. Pero mientras lo preparaba había aprendido a odiar todas las vaguedades escritas por aficionados acerca de aquel tema. Por eso, aunque conocía bien el problema de aquellos dos estudiantes –la dificultad y la necesidad de armonizar tendencias espirituales heterogéneas en la práctica– les di el sólido consejo de hacer algo a fondo, de revender inmediatamente el Código Civil y no matricularse más en Derecho, o encerrar los libros de poesía, los pinceles, las revistas de cine y las botas de montaña, por lo menos hasta junio.

Hay motivos de diverso orden para justificar consejos como ése, o, más en general, la tesis de que lo *único* que debe hacer un estudiante o incluso un profesional científico de cualquier rama es dominar y cultivar seriamente el campo de su especialización. Algunos de esos motivos son muy ambiciosos y, aunque muy retorcidamente, unilaterales e interesados, y, por tanto, recusables. El ejemplo más célebre y representativo de estos motivos es la doctrina platónica según la cual una sociedad justa es aquella en la que cada uno cumple estricta y exclusivamente su «función». Es la concepción según la cual quien no sea doctor de la Santa Madre Iglesia no tiene por qué pensar. Y, en efecto, la «función» de pensar está cuidadosamente reservada en el estado platónico a unos admirables especialistas. La doctrina es ambiciosa porque pretende ser una definición de la sociedad justa. Su carácter interesado y recusable puede indicarse así: esa doctrina es la consagración de cualquier situación de injusticia, de toda impuesta y violenta división del trabajo, además de serlo en primer término, como es natural de la injusticia del modelo estatal platónico. Es un principio, dicho más brutalmente, que jamás convencerá a los hombres que se ganan –más bien se pierden– la vida cumpliendo la «función» de limpiar cloacas. Y, desde luego, es imposible que lograra la adhesión de los esclavos que en tiempos de Platón cumplían la «función» de sucumbir en las minas, en los trabajos del campo o con los remos en la mano. El polemista romano Celso, que combatió a los apologistas cristianos –sobre todo a Orígenes–, reprochaba a los difusores de la nueva fe el que se dirigieran al pueblo bajo y a los esclavos. Celso resumía muy clarivamente la esencia de clase de la cultura esclavista recomendando a Orígenes el ejemplo de Platón y Aristóteles, que habían enseñado, decía, «sólo a los distinguidos», a la *élite*, como dicen los cursis de hoy.

Otros motivos son, en cambio, mucho más modestos, más espontáneos y menos determinados por intereses ajenos al problema mismo. No se presentan con ambición de teoría, sino más bien como observaciones de sentido común, como resultado de la experiencia de la vida. Dos de esos motivos, aunque muy simples, son de gran interés. El primero es crítico: es la justa condena de la inútil frivolidad «culturalista» de los que hablan de todo y en realidad no responden intelectualmente de nada. Esta irresponsabilidad se manifiesta de muchos modos, y no sólo en la forma típica del falso enciclopedismo o de las síntesis precipitadas. También puede decirse que la inconsistencia de las síntesis precipitadas se presenta de muy diversas maneras. Así por ejemplo, la actitud de muchos especialistas de las disciplinas llamadas humanísticas, como la filosofía clásica o la teoría literaria o artística, incurre de un modo indirecto en el culturalismo trivial cuando dibuja en el campo del

conocimiento una divisoria entre lo científico-técnico y la verdadera sabiduría, o saber propiamente universitario. Esa división, inoperante en la práctica del conocimiento y sólo eficaz en la limitada mente de tales humanistas, es en el fondo también una síntesis precipitada, esta vez con un momento de exclusión, a saber: la ilusión de que lo que hay que integrar es sólo lo humanístico en sentido académico. Esto, naturalmente, no consigue quitar de en medio el problema real; no es posible lograr una armoniosa formación humanística por el procedimiento de *putare aliena a se* elementos tan decisivos de la propia humanidad como son los saberes y los haceres científico-técnicos. En cualquier caso, las ideologías culturalistas, que son humanísticas sólo declarativamente, pero no realmente, deben producir un sano recelo y pueden determinar el consejo que invita a ser en la cultura mejor cabeza de ratón que cola de león, mejor serio entendido en algo que frívolo deformador de varias cosas.

El otro motivo de interés en favor del especialismo ya en tiempos de estudiante es una experiencia frecuente: entre tercero y quinto curso, el estudiante que en primero aceptó a regañadientes la constricción especializadora de su carrera, pero que por un esfuerzo de voluntad ha cumplido seriamente con su deber de preparación, llega a interesarse de verdad por la materia de su estudio especial. Profundizando –como suele decirse– en la materia puede llegar a gustar hasta el derecho hipotecario. Conozco casos. Y esos casos se explican:

Lo superficial de una materia es siempre lo elemental en sentido didáctico, que es un conjunto de nociones generales muy vagas, por un lado, y primeros acervos de material positivo por otro. Ciertamente, ya en esas nociones generales sobre «el concepto de la asignatura» y «la importancia de la asignatura» está implicado el contenido en realidad viva sobre el cual se yergue una disciplina especial; pero para que ese contenido se haga explícito, hay que bajar en el estudio, hay que profundizar desde la abstracta formulación de resultados generales o definitorios hasta la motivación y la génesis de los mismos. Llegados a esa zona baja se descubren las raíces de cada disciplina en las necesidades vitales, y sólo cuando se ha bajado hasta éstas se puede apreciar la inserción y la importancia de las nociones generales de cada ciencia en el conjunto de la concepción del mundo, confesada o no, que esas nociones suponen y alimentan.

«Profundizar», cultivar realmente a fondo una especialidad, es intentar ser capaz de recorrer hacia arriba y hacia abajo ese camino que revela la justificación existencial de aquella especialidad, su motivada presencia en la situación de los hombres. Por eso es natural que, llegado a este estadio, el estudioso antes reacio a vivir en su compartimento se encuentre relativamente a gusto en él: ha descubierto, en efecto, que el compartimento en cuestión no tiene límites artificiales –si los tiene– más que por los lados; por abajo arranca del macizo social básico de la vida humana, y por arriba desemboca en la consciencia del hombre social. Por eso la profundización en la propia disciplina es seguramente una vía de enriquecimiento personal más eficaz que el clásico recurso académico aún hoy llamado *Studium generale*, la práctica de hacer seguir al estudiante cursos de otras especialidades o, como se dice todavía en Alemania, «cursos para oyentes de todas las facultades».

Esa última observación lleva por fuerza a considerar las tradicionales pretensiones de la filosofía en este campo de problemas. La filosofía se ha presentado siempre, especialmente desde Aristóteles, precisamente como el saber que se refiere a esas zonas-límite que son los fundamentos de las ciencias y la generalización del conocimiento científico en concepción general del mundo. Esas zonas-límite están dialécticamente enlazadas, pues la concepción general del mundo es, vista instrumentalmente, lo mismo que las nociones fundamentales o básicas. Las nociones fundamentales fundan ante todo y directamente el modo de conocer –llegue o no a consciencia de método–, y determinan por tanto las hipótesis generales sobre la naturaleza de lo conocido, o sea, los rasgos generales de la concepción del mundo. A la inversa, cualquier alteración de la concepción del mundo, aunque sea exógena al trabajo científico, altera necesariamente las hipótesis de trabajo del método y, consiguientemente, retrodetermina a su vez, en mayor o menor medida, las nociones básicas o fundamentales.

La filosofía reivindicó tradicionalmente la categoría de saber acerca de los fundamentos y la generalidad, acerca de las «causas últimas». La aspiración era muy noble. Pero la filosofía clásica intentó realizarla por una vía equivocada, que consistía en constituirse como saber sustantivo e independiente. Esto supone en la práctica, a pesar de ciertos pertinentes distingos clásicos en la teoría, que aquellas zonas-límite del saber constituyen un campo temático-objetivo independiente, accesible por métodos propios, distintos de los de la ciencia positiva, que serían los métodos del filósofo. Este supuesto es falso. La profundidad, los fundamentos, no se alcanzan nunca más que desde algún lugar de la superficie. Y eso significa que sólo son accesibles por profundización en los conocimientos positivos –pues todo punto de la superficie del saber pertenece al menos a una ciencia positiva– y por procedimientos connaturales con los saberes que ya por su cuenta consisten en esa profundización, o sea, las ciencias. Dicho de otro modo: lo filosófico no es un campo temático-objetivo o material, sino cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización. Hay sin duda técnicas que, en su presentación abstracta, son todavía hoy atribuibles preferentemente al filósofo. Pero, según precisó Engels hace ya muchos decenios, y según ha confirmado luego lo más esencial de la experiencia neopositivista, se trata sólo de las técnicas de crítica del conocimiento, o sea, la lógica y la epistemología, técnicas en sustancia formales. Si el pensamiento filosófico quiere ser más que elaboración de técnicas formales –e incluso sin querer ser más que eso, pero de un modo eficaz–, tiene que buscar su propio nivel a través de la concreción de las ciencias positivas.

La consecuencia de eso es, naturalmente, que el filósofo de tipo clásico, el metafísico que habla del Ser sin que en principio se le exija conocer personalmente, por así decirlo, a ningún ente, debe confinarse en la categoría de los vacuos «culturalistas». Traducido al lenguaje de la estructura universitaria, esto quiere decir a su vez que una seria reforma de la Universidad tiene que situar los estudios filosóficos a un nivel distinto de los de las demás facultades, exigiendo, por ejemplo, una licenciatura en alguna especialidad positiva para poder matricularse en la sección de filosofía.

Pero esa exigencia que habría que poner al estudiante de filosofía tiene su contrapartida para los estudiantes de disciplinas positivas: para que los mejores de éstos no se perdieran en la cerrazón de horizonte del estudio especializado pragmático, los estudios positivos deberían organizarse de tal modo que llevaran hasta aquellos niveles de profundidad y generalización que son los concreta y propiamente filosóficos.

Queda dicho que los niveles filosóficos, los niveles universalmente humanos de una actividad científica, son el de fundamentación y el de generalización, el determinante del método y el integrador de la concepción del mundo. Y se ha visto también que cuando esos dos niveles funcionan adecuadamente existe entre ellos una relación dialéctica que permite encontrar en cada uno elementos correspondientes a elementos del otro y puestos en relaciones de la misma estructura. Con un término tomado de la lógica, podría decirse que las formulaciones correspondientes a los dos niveles son isomórficas.

No se puede decir que éste sea el caso de las asignaturas que en nuestras actuales facultades de Derecho representan presuntamente los niveles filosóficos: el llamado «Derecho Natural» y la llamada «Filosofía del Derecho». Ni el llamado «Derecho Natural» ni la llamada «Filosofía del Derecho» son el fundamento metodológico del derecho positivo concretamente dado, ni una generalización empíricamente coherente con ese derecho positivo. Ambas asignaturas son más bien conjuntos de postulados ideológicos arbitraria y gratuitamente pegados a cualquier derecho positivo compatible con una determinada base económico-social, y tienden a disfrazar los supuestos reales y, por tanto, también los metodológicos, de la construcción de dicho derecho positivo. En esta misma aula vimos hace algún tiempo cómo un iusnaturalista de la fama de Rommen podía cohonestar con el postulado ideal la muerte del extranjero en derechos primitivos, explicando que eso no es *occisio innocentis* porque para tales derechos primitivos el extranjero no es *non-nocens*. Esto equivale a confesar que los supuestos reales y metódicos del derecho positivo son las concepciones generales,

empíricamente dadas, de una sociedad –en este caso, su concepción de la inocencia– y no el arbitrario postulado iusnaturalista, así reducido a mero desahogo retórico formal.

El estudiante de Derecho –a menos, naturalmente, de que se salve a pesar de y contra el actual plan de estudios– no llega, pues, al nivel filosófico de un modo «natural», orgánico, por real y científica profundización en su estudio positivo, sino que se encuentra artificialmente con una construcción especulativa y gratuita, arbitrariamente pegada a su tarea de científico y de la cual, por tanto, puede prescindir perfectamente sin correr el riesgo de ser peor científico del Derecho. No ocurriría esto si el nivel filosófico se hubiera hallado honradamente, a partir de la positividad jurídica dada.

Precisamente por esa escisión respecto de las raíces filosóficas de su conocimiento, el jurista puede dar, como cualquier otro estudioso, en el especialismo en mal sentido, es decir, en el ciego desprecio de las cuestiones de fundamentación y de concepción general. Es justo añadir que pocos especialistas podrán serlo entonces tan tristemente como el jurista. Porque si es triste que la consciencia de una persona no contenga más que estadísticas genéticas sobre la mosca drosófila, todavía es más siniestro que esa consciencia esté llena, por ejemplo, por la posición del contiguante en lo contencioso-administrativo.

Entendida de ese recto modo que ve en ella el acceso a un nivel determinado a partir de la positividad, la formación filosófica podría intentar cumplir en la Universidad, para el estudiante universitario, su vieja aspiración. Por esa vía de profundización a partir de la positividad científica, podría cumplir en medida más o menos modesta su programa de universalidad, sin caer al mismo tiempo inevitablemente en la superficialidad grandilocuente, e ignorante de la vida real, que caracteriza nuestras secciones de filosofía de las Facultades de Letras.

Ahora bien: esa solución no puede proponerse más que un objetivo modesto, a saber: reducir al mínimo la limitación, la enclaustración específica del intelectual puro. Esa solución, a la que podría llamarse *organización filosófica de los estudios universitarios*, se agota en el intento de reducir a lo estrictamente necesario el mal que es la limitación humana del intelectual puro, tomando como dato inalterable la cerrazón misma limitadora de su vida.

Pero el mal de la limitación humana tiene naturalmente otras dimensiones que no son eliminables por modelos puramente universitarios. Para empezar, esas medidas universitarias se refieren sólo a un ser en realidad inexistente: el intelectual puro (y en su fase de formación). El intelectual puro, relativamente redimible por medidas universitarias –en el sentido de una reducción de sus lagunas humanas al mínimo–, sería un estudioso que de verdad no estuviera determinado por nada más que por las necesidades internas dimanantes de la investigación en su campo. Pero este caso puro no ha existido nunca. La organización de la vida intelectual, científica o artística, ha estado siempre determinada globalmente por datos de la organización social, a cuyo marco tienen que adaptarse las que, por simplificar, podrían llamarse necesidades intrínsecas del trabajo intelectual. Por ejemplo: la organización del trabajo intelectual ha variado con el paso de las relaciones de dependencia personal a las relaciones de dependencia a través del mercado, que es lo característico del paso de la organización social feudal a la burguesa: el siervo medieval depende personalmente del señor, y el intelectual pre-burgués depende personalmente, como persona, del señor y mecenas, del duque de Lerma o del duque de Este. El proletario moderno depende de la clase dominante a través del mercado (principalmente del de la fuerza de trabajo), a través de un contrato de compra-venta de fuerza de trabajo que puede revestir el diplomático y dulce disfraz técnico que se estudia en esta Facultad en la idílica asignatura llamada «Derecho del Trabajo»; análogamente, el intelectual moderno, aunque a veces de un modo muy complicado, depende de unos empleadores a veces desconocidos para él y cuya demanda se manifiesta a través de un específico sector del mercado. En algunos casos –médicos, escritores, pintores, escultores, cineastas, etc., y entre ellos el que aquí ha de estar más presente, el caso del abogado–, esa relación de mercado se manifiesta con toda claridad: el intelectual especializado que es el abogado vende prestaciones concretas, no recibe ninguna protección global como persona ni está tampoco sujeto a servidumbre global como persona.

Pero lo que el mercado puede permitir vender al intelectual es lo comprable, naturalmente: productos técnicos o prestaciones técnicas. El mercado no tiene una escala de valores para estimar personas, porque la persona no es un valor de cambio. Consiguientemente, aunque en la Universidad se hiciera todo lo posible por humanizar, por «filosofizar» la formación del científico positivo, éste, apenas salido de las aulas, recaería en la conocida limitación especialista, porque el mediador de su vida social, el mercado, no acepta de él más que productos especiales, y porque la ley fundamental de la sociedad capitalista, el principio del beneficio privado (que no coincide con el del rendimiento colectivo), condena a una catástrofe a todo aquel que, sin ser dueño del opaco aparato mercantil, se atreva a dar demasiada importancia a su «tiempo libre».

Ésa es, pues, la primera limitación de nuestra receta universitaria, limitación que limita ya a otra limitación: resulta, en efecto, que ya el limitarse a ser intelectual puro es no limitarse suficientemente. El mercado tiende a imponer la limitación, más estrecha aún, a ser intelectual autor de productos o prestaciones vendibles.

La segunda limitación de aquella reformista «filosofización» de los estudios positivos se sorprende al observar que ya en el ejemplo de aquellos dos amigos estudiantes de Derecho la anterior discusión no dice en sustancia nada sobre sus aficiones al cine o al montañismo. Y no dice tampoco gran cosa sobre su afición a la poesía.

Por último, el cuadro del problema se hace mucho más complicado y turbador en cuanto que se incluye en él a los demás, a los que no son el intelectual ni tampoco compran, directamente o indirectamente, los servicios del intelectual. Estos otros, los verdadera y radicalmente separados del intelectual si éste no va a buscarlos, se encuentran aún más aislados de la posibilidad de un desarrollo sin inhibiciones de sus capacidades y sus tendencias, aunque, por otro lado, están en contacto directo con las raíces de la vida social, de la vida humana real. Esta proximidad es por sí misma de poco fruto para ellos, porque hay factores que impiden o dificultan el que puedan tomar consciencia de la fundamental realidad que tienen cada día entre las manos: uno de esos factores es el aplastante carácter opresivo de la producción en las sociedades en las que el principio de apropiación del producto del trabajo es contradictorio del principio que organiza la técnica de la producción; en nuestra sociedad, el sistema técnico de la producción responde a un principio de colectividad: la producción moderna sería imposible sin la concentración de masas de trabajadores entre los cuales se divide el trabajo, cuyo resultado total es producto esencialmente colectivo. Sólo una colectividad de trabajadores muy fina, y complicadamente articulada, en la que cada aportación es imprescindible, permite obtener los complicados productos característicos de nuestra civilización. En cambio, el principio de apropiación es privatista, anticolectivo: el producto del trabajo colectivamente realizado es propiedad de uno solo de los grupos que han entrado en contacto en el proceso de producción. Esto determina un estado de tensión que sólo puede compensarse haciendo que el proceso de producción se organice coactivamente de un modo u otro o de un modo y otro: los modos van desde la utilización de la fuerza armada hasta la educación forzosa desde niños en una moral de docilidad y resignación, pasando –o acaso ya hoy culminando– por o en diversas formas de influenciación propagandística de la consciencia de quienes estén constreñidos a perder todo contacto real o de consciencia con la obra de sus manos en cuanto que sale de sus manos. Nada más opuesto a la situación del trabajador en esa sociedad que el verso con el que Schiller expresa la raíz del patriotismo de los cantones suizos medievales en su lucha contra el Imperio:

Nos hemos labrado esta tierra con el celo de nuestras manos.

Los trabajadores actuales pueden sin duda repetir ese verso, pero quitándole el «nos».

Ésta es la forma radical en que se presenta originariamente, en el proletariado, el problema de nuestros dos estudiantes de Derecho: no sólo no es cosa suya el montañismo, el cine o la pintura, sino que también les es ajeno el producto del trabajo obligado. Es como si aquellos dos estudiantes, además de tener que renunciar al montañismo, a la pintura, a la poesía y al cine, se vieran arrebatar

cada noche el fruto de su esfuerzo personal obligado, es decir, lo que hubieran estudiado durante el día, de modo que su vida no fuera más que desgaste en el vacío, constante anticipación de la muerte. Tal es pues la dimensión completa del problema.

Los prehistoriadores y los historiadores han suministrado datos suficientes para hacernos una modesta idea general de lo que ha sido el desarrollo de la división del trabajo. Menos abundantes son las consideraciones de ese proceso desde un punto de vista comprensivo, es decir, su interpretación en el horizonte de la historia universal. El punto de vista histórico-universal no está de moda entre los historiadores competentes, lo cual es, entre otras cosas, una manifestación ideológica más de la moderna división del trabajo, que inspira al especialista un positivista desprecio de la historia universal. Aquí y ahora, por suerte, no hace falta más que un elemental dato histórico-universal que probablemente está fuera de toda duda, a saber: que la expresión «división del trabajo» comprende dos familias de hechos históricos profundamente diversos, sólo la segunda de las cuales va a interesarnos.

El primer tipo de división del trabajo es el que puede llamarse «accidental»: el trabajo se divide provisionalmente, de un modo variable, determinado por las circunstancias de cada caso y cada individuo, lo cual es su rasgo más permanente, menos variable. El segundo tipo de división del trabajo es el que podría llamarse «sustancial». No depende de las circunstancias de cada momento, sino de la «sustancia» de una sociedad que ha fijado a distintas clases de hombres en distintas situaciones sociales permanentes. De este tipo es la división del trabajo que se conoce con detalle histórico, desde las civilizaciones sedentarias agrícolas del neolítico.

En una fase de esa división del trabajo vivimos nosotros. Es una fase que suele llamarse «industrial» o «burguesa». Para ciertos fines de comprensión general, esos dos calificativos se equivalen hoy. Se trata de un modo de división del trabajo muy poco claro, muy poco coherente y, por eso mismo, muy inestable. Sus rasgos principales son, en efecto, contradictorios el uno del otro: en primer lugar, es una división del trabajo muy técnica, muy racional *en potencia*. Nació a raíz de una gran acumulación de medios de producción, capital, por un lado, y hombres desposeídos por otro; ya esto sólo empezaba a posibilitar una organización del trabajo de gran estilo. Lo que faltaba para hacer concretamente moderna esa posibilidad vino además de un modo muy oportuno: una ciencia capaz de desarrollar sistemáticamente técnicas. Esta ciencia-técnica y la acumulación de medios de producción y de fuerza de trabajo posibilitaron un análisis cada vez más preciso e intenso de cada proceso de trabajo; o sea, posibilitaron numerosas, imprevistas y científicas (rationales) ramificaciones de la división del trabajo.

Pero lo que determinó la realización concreta de esa posibilidad fue el segundo factor, contradictorio del primero. Ese segundo factor es el mercado, la mercantilización integral y sistemática del producto y los medios del trabajo. La mercantilización sistemática del producto del trabajo hace que la producción misma se rija directamente no por el principio de la satisfacción de las necesidades, sino por el principio del beneficio máximo del empresario. Éste descubre pronto que aquellas posibilidades de ramificación extraordinaria de la división del trabajo, ofrecidas por la acumulación de los medios de producción y por la técnica, pueden ser otras tantas calzadas reales hacia la maximización del beneficio. Del mercado, pues, viene el impulso decisivo que pone en marcha todo el sistema, potencialmente racional, de la nueva división del trabajo. Es, en efecto, una ingenuidad progresista –muy aprovechable por fuerzas nada amigas del progreso –creer que la ciencia y la técnica son por sí mismas los motores del proceso social en general y de la división del trabajo en particular. El papel de la ciencia y la técnica en ese proceso es importantísimo. Pero lo decisivo es que el desarrollo mismo de la ciencia y de la técnica depende básicamente del proceso social, hasta el punto de que, cuando en la ciencia o en la técnica se abre alguna posibilidad formalmente muy fecunda, pero incoherente con la base social de las fuerzas de producción, aquellas perspectivas se cierran trágicamente, o hasta cómicamente. Trágica es, por ejemplo, la pérdida de los conatos del cálculo infinitesimal conseguidos por los matemáticos helenísticos; la estructura básica de la producción, en la que no tenía sentido el desarrollo de técnicas maquinísticas

basadas en una mecánica teórica, no pudo ofrecer una mediación económica que diera un ámbito concreto y real al descubrimiento; éste se perdió y tardó 1.700 años en reaparecer. Cómico es, por ejemplo, el destino, que tanto divertía a Ortega, de la máquina de vapor inventada por los bizantinos muchos siglos antes de Papin y Watt. La base social de la producción bizantina no podía tampoco ofrecer inserción real a ese invento, y los bizantinos no lo utilizaron más que para impresionar a los embajadores que acudían a ver a su emperador.

Pero mientras que los elementos del sistema son potencialmente de una gran racionalidad, su regulador, el mercado, presenta rasgos esenciales de irracionalidad. No sólo en su fase heroica, en el siglo XIX: en esa época su irracionalidad reside sobre todo en su imprevisibilidad incluso a plazo breve. El mercado de los tiempos heroicos del capitalismo se comporta con la a-irracionalidad de la naturaleza: sólo funciona a fuerza de hecatombes. El mercado del bizantino capitalismo contemporáneo o monopolista revela su irracionalidad en lo que podría llamarse el «voluntarismo del mercado» o, más corrientemente, «publicidad». Poderes caprichosos gobiernan ese mercado y, a través de él, el cerebro de los hombres, influidos hasta en su modo de sentir y percibir por lo que se decide en las oficinas publicitarias de las grandes potencias del mercado, sin atender a más racionalidad que la maximización del beneficio privado. Kant definió el principio de una moralidad racional con su «imperativo categórico»: obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda ser ley general de la conducta de todos los hombres. El principio de la maximización del beneficio es precisamente todo lo contrario del imperativo categórico: es algo que no podría universalizarse sin dejar de tener sentido, sin caer en el cinismo del «todo norteamericano puede ser Presidente de los Estados Unidos».

Así pues, lo característico de la división del trabajo en una sociedad como la nuestra es esa contradicción entre las normas sumamente racionales de la división técnica del trabajo en el detalle y la irracionalidad de la instancia rectora de la división del trabajo. La irracionalidad de esa instancia suprema es la causante del negro telón de fondo que hace angustiosamente misteriosa la fraccionada vida activa del hombre moderno. Éste no puede dominar con la consciencia –ni menos en la práctica– los motivos y los fines concretos de su personal inserción en la compleja división del trabajo. Sabe sólo que si no se limita, si no se mutila, sucumbirá en la lucha por la vida. Goethe, que con su consciencia está a caballo de tres épocas –el pasado epifeudal que aún ha vivido, el presente burgués y un futuro propiamente humano– ha dicho el resultado de todo eso, para los mismos beneficiarios de la situación, en unas notables palabras de *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister* que el filósofo húngaro Lukács ha comentado profundamente: «El burgués no puede ser un hombre público. Un burgués puede conquistar méritos, y, en última instancia, puede incluso formarse el espíritu; pero, haga lo que haga, su personalidad será siempre aniquilada [...] El burgués no tiene derecho a preguntarse ¿qué eres?, sino sólo ¿qué tienes? ¿Qué comprensión, que conocimiento, qué capacidad, qué riqueza? Para ser útil, el burgués tiene que desarrollar ciertas capacidades, y se parte del supuesto de que no tendrá, porque no debe tener, una naturaleza armoniosa; pues, para ser útil, debe despreciar todo lo demás.» Vale la pena observar, por cierto, que entre las varias formas de la mutilación burguesa, funcionalmente necesaria (necesaria para ser «útil»), Goethe coloca el ser eso que llamamos un «intelectual».

En la época en que la inteligencia europea descubre con esa claridad los rasgos propiamente modernos, burgueses, nuestros, de la división del trabajo, se suscita también como reacción el ideal del hombre plena y «armoniosamente» desarrollado (según la expresión goethiana); pero, por de pronto, eso ocurre en forma utópica. La utopía se encuentra en los textos del joven Hegel, con su idílica visión del pleno ciudadano griego antiguo. La utopía aparece también en la obra de Mozart, por ejemplo, en los coros didácticos de *La Flauta Mágica*. Y está presente también en Goethe. Unas veces en forma trágica irresuelta, señaladamente en el *Faust*, cuyo protagonista oscila entre la filosofía, la poesía y el trabajo industrial técnico, en busca de ese ideal de plenitud humana. Otras veces de un modo que habría interesado mucho a mis dos amigos estudiantes de Derecho: cuando habla del día en que vuelvan a unirse la ciencia y la poesía, que no son, piensa Goethe, más que dos aspectos de una misma cosa y que, por lo tanto, no deberían estar separadas.

Pero la utopía se escribe siempre en condicional, nunca en indicativo; porque toda utopía es ucronía. Y en esta materia lo decisivo es el modo verbal, no el tiempo, como afirman los filósofos y los sociólogos reaccionarios, tan alérgicos a la inseguridad de la perspectiva de futuro y tan contaminados, en cambio, por la adaptación al presente. La utopía no puede escribirse en futuro de indicativo porque lo esencial de la construcción utópica, a diferencia del programa revolucionario, es que no prospecta realmente la consecución del objetivo, ni intenta siquiera enumerar, con respeto a la realidad, las etapas y las herramientas de la marcha. Lo que hace es suponer otro mundo, otra humanidad. Y si ese mundo o esa humanidad existieran, entonces las cosas se arreglarían así o así.

Ese es el sentido que tiene, en el mejor de los casos, la apelación a valores integrales de la persona que se supone habrían quedado al margen de la pulverización de la vida y de la consciencia por la división moderna del trabajo. Pero no hay tales zonas intactas. Es verdad que todos nacemos como personas potenciales. Pero no lo es menos que nos desarrollamos y morimos encajados en la división del trabajo y amputados por ella. Unos, los que están arriba o cerca de las clases dominantes –y éste es el caso de muchos intelectuales–, con amputaciones que en parte han consentido a cambio de ciertos beneficios, pero que no por eso dejan de ser amputaciones. Otros, los más, los que están abajo, amputados prácticamente de la cabeza.

Además, otras veces el sentido de esas actitudes utópicas es bastante peor: cuando el condicional se toma por presente de indicativo, cuando se cree que ya hoy la persona es íntegra realidad en la vida, se boicotean en realidad los pasos hoy posibles hacia la restitución de la persona mediante la restitución de un mundo humano, de una organización racional de la actividad humana específica, que es el trabajo.

Desde una división del trabajo que es al mismo tiempo técnicamente adelantada y esencialmente irracional, es inútil proponerse la superación de la división tradicional del trabajo de un modo directo. Lo serio es coger esa concreta división del trabajo por su lado visiblemente eliminable, que es su irracionalidad. Luego, una vez eliminada ésta, se planteará con sentido concreto el problema de reducir la división del trabajo por otros ángulos. En una sociedad como la nuestra está, naturalmente, por realizar la primera tarea: limpiar de irracionalidad estructural la división del trabajo. Varias técnicas científicas –señaladamente la cibernética– prometen una notable ayuda en esa tarea.

En realidad, todas las técnicas de mecanización y de automatización tienen esa capacidad de ayudar a superar la irracionalidad. La tienen incluso aquellas técnicas que, como las del trabajo industrial de los siglos XIX y XX, han contribuido hasta ahora a la irracionalidad de la división del trabajo. Pues del mismo modo que la técnica sola no causa el proceso de división del trabajo, sino que sólo da forma y ritmo a la realización del impulso social, así también la irracionalidad mercantil de la vida económica, aunque use constantemente la técnica, no destruye el carácter racional de ésta: sólo lo anula socialmente al determinarlo por el conjunto irracional del sistema.

Las técnicas de automatización pueden terminar a la larga, incluso en nuestra sociedad, con la necesidad de grandes masas sujetas al trabajo mecánico por la contradicción del mercado. Pero también aquí puede observarse que no es la técnica el motor decisivo del proceso social. Puede, en efecto, imaginarse, aunque sea una construcción especulativa, una solución irracional para nuestra irracional sociedad, solución que le permitiera absorber los mayores logros de las técnicas de racionalización del trabajo. El filósofo alemán Georg Klaus, basándose en un célebre texto de una carta de Marx, ha trazado un interesante cuadro especulativo al respecto: imagínese que en una sociedad de este tipo irracional se renueva totalmente la técnica del proceso de producción mediante la automatización, etc. Quedan entonces liberadas enormes energías humanas que no tienen ya aplicación al trabajo mecánico y que, por tanto, sólo pueden desarrollarse económicamente y racionalmente accediendo al trabajo creador, a la administración de la sociedad. Pero esta dirección comunitaria está en contradicción con la estructura del dominio de clase que es propio de la sociedad en que vivimos y que se toma en el ejemplo. Entonces, si no se produce una victoriosa reacción de los casualmente liberados del trabajo mecánico, la sociedad irracional tiene aún una

salida irracional para preservar el poder de la clase dominante: puede recurrir al gigantesco despilfarro de mantener a los antiguos trabajadores mecánicos en una situación de proletariado parasitario, alimentándoles, divirtiéndolos y lavándoles el cerebro gratuitamente a cambio de tenerles alejados de la dirección de la sociedad. Es importante precisar que esa noción de «proletariado parasitario», aunque laxa y especulativa, no es absurda. Georg Klaus recuerda que en Roma se ha dado algo parecido. La clase dominante romana, la clase senatorial, ha mantenido desde los últimos tiempos de la República, con pan y espectáculos, a una plebe parasitaria. Los esclavos y las provincias cumplieron entonces la función que ahora desempeñarían las pocas manos indispensables para la producción automatizada.

La técnica, pues, no puede cumplir por sí sola la otra racionalización, la seria, la socialización de la división del trabajo, que es el primer paso para su superación. Lo esencial para cumplir esa tarea es, naturalmente, suprimir la base de la irracionalidad, las instancias meramente mecánicas, inconscientes, no-humanas, que mueven hoy la división del trabajo entre nosotros. Una de esas instancias es relativamente moderna: la mercantilización de la actividad humana. La otra es más antigua: es el hecho de que, a lo largo de los siglos, los hombres entran en la división del trabajo y quedan encasillados en sus diversas ramas no por consideraciones racionales, sino por su pertenencia a determinadas clases sociales. De todos modos, la distinción entre esas dos instancias no quiere decir que sean en la realidad concreta de hoy cosas distintas: la división clasista del trabajo se presenta hoy, como es natural, mediada por el mercado.

Pasar mentalmente por encima de todo eso y ponerse a soñar hoy un desarrollo personal armonioso es utopía. Igualmente es utopía intentar realizarlo a título individual. Es además una utopía que dejará mal sabor de boca al intelectual decente, porque de algún modo tendrá que pagar el haber echado un velo sobre el mundo para no verlo y poder jugar a la búsqueda de su propia armonía. Echar un velo sobre el mundo es precisamente el pecado mortal del intelectual.

Por todo eso, la única manera de ser de verdad un intelectual y un hombre de lo que Goethe llamó la armonía, de la existencia humana sin amputaciones sociales, es una manera militante; consiste en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo, y luego, el que aún esté vivo, contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres. Y así sucesivamente, a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana.

Lo demás es utopía, cuando no es interés. Esto, en cambio, es un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana.

VI

Un apunte acerca de la filosofía como especialidad (1966)

Nota: En el otoño de 1966, el Sindicato Democrático de los Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) quiso iniciar la publicación de una revista cultural (clandestina por motivos obvios en aquellos años de dictadura fascista). Para ello se pidieron artículos a diferentes intelectuales que habían colaborado en la formación del sindicato. Manuel Sacristán escribió para la ocasión la siguiente nota.

La revista, titulada “9 de març” por la fecha fundacional del SDEUB salió ciclostilada y su primer número fue, al mismo tiempo, el último. Posteriormente los delegados del sindicato de la sección de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central reprodujeron el artículo para su debate en clases y seminarios. El texto apareció como “Publicación del consejo de la Especialidad de Filosofía S.D.E.U.B”

No es nada obvio que “filosofía” sea nombre adecuado de una especialidad universitaria. Socialmente lo es sin duda: en la Universidad de los últimos dos siglos suele existir una sección de filosofía, y se expiden títulos de licenciado y doctor en esa especialidad. Además, la existencia jurídico-administrativa determina al poco tiempo, desde principios del siglo XIX, una existencia cultural: el funcionamiento de las secciones de filosofía produce realmente el tipo de graduado en filosofía. Este personaje se caracteriza por conocer y enseñar la tradición filosófica y casi nada más. En este sentido es un especialista.

Pero es lícito y útil preguntar a toda cristalización intelectual si puede exhibir títulos de existencia distintos de la sanción jurídica. Y cuando se dirige esa pregunta a la filosofía académica, a la filosofía administrativamente organizada, vale la pena tener presente que se trata de una especialidad relativamente joven. En la cultura greco-romana la filosofía, como es sabido, no empezó como “especialidad” sino como una visión global del mundo contrapuesta a la tradición mitológica. La Edad Media no ha conocido tampoco al especialista en filosofía: ha tenido facultades de Artes, de Teología, de Medicina y de Leyes, pero no de filosofía. Los grandes científicos iniciadores de la cultura moderna -Galileo, Kepler, Gilbert, Newton- se han considerado a sí mismos filósofos, probando de este modo que ese apelativo no estaba reservado a especialistas. A la inversa, los principales personajes que los manuales de historia de la filosofía dan hoy como fundadores de la filosofía moderna -Descartes, Leibniz, etc.- pueden aparecer perfectamente, en manuales de historia de la ciencia. El siglo XVIII, por último, que tan enfático uso ha hecho del término “filósofo” lo ha entendido en el sentido crítico-científico recién apuntado para los siglos XVI y XVIII (En el siglo XIX se generaliza finalmente la concepción de la filosofía como especialidad).

Esos hechos no tienen nada de sorprendente si se contemplan a la luz de las aspiraciones que los mismos filósofos académicos siguen atribuyendo a la filosofía: la de alcanzar una visión global de las cosas, la de ser educadora del hombre y, por tanto, la de guiarle también en la práctica moral. En sustancia la motivación que aún hoy suele verse en la etimología, más o menos mítica, del término “filosofía” es la de una ilimitada aspiración a saber y a consciencia.

Sin embargo, hay también hechos suficientes para explicarse por qué la Universidad burocrática del siglo XIX (que es la que sigue existiendo hoy) organizó la filosofía como especialidad. Por de pronto, la filosofía tradicional ha perdido sus temas a manos de la ciencia. La filosofía tradicional ha ido perdiendo de ese modo la concreción que en otros tiempos acompañó a su universalidad. Las “primeras causas” que en los antiguos filósofos eran un tema rico, cargado con el entero conocimiento de cada época, son ya desde el siglo XVIII tan primeras como las primeras letras del niño: un mero delecto de la experiencia vulgar cotidiana, contrapuesta a la científica. Cualquier ejemplo clásico de ontología, repetido hoy, sirve para documentar el vaciamiento final de los conceptos generales de la tradición filosófica. Sea el par de conceptos potencia-acto, explicativos del cambio de las cosas en la filosofía aristotélica. Cuando el estudio científico del cambio maneja instrumentos materiales y (sobre todo) intelectuales de la finura de los de la mecánica cuántica, la tesis de que el cambio de un cuerpo se basa en que el cuerpo es en potencia aquello en lo cual se

convierte puede extenderse a lo sumo como una inocente perogrullada. La misma clasificación, máximamente benévola, merecería, por ejemplo, la tesis “dialéctica” de origen hegeliano según la cual la planta de cebada crecida es la negación de la negación del grano de cebada. Y así innumerables ejemplos.

La persistencia de ese vacío decir que es la filosofía académica tradicional se apoya fundamentalmente en una premeditada y bizantina complicación terminológica especializada. Pero ese imponente instrumental verbal que, al suscitar el temeroso respecto del profano, sanciona culturalmente, socialmente, al especialista en vaciedades, no podría conservar la eficacia que tiene aún hoy si no respondiera a una necesidad espiritual realmente dada en los hombres de cierta cultura: la necesidad de una visión global de las cosas que no requiera el acto de fe exigido por las religiones positivas. Es claro que las ciencias no dan, si pueden dar como tales ciencias, un cuadro global así. Incluso los filósofos más críticos respecto de la filosofía como visión sistemática global han visto claramente esta situación. Kant, por ejemplo, al mismo tiempo que declaraba irreparablemente especulativas e irresolubles cuestiones como la de la creación del mundo, etc., insistía en que estas cuestiones se replantearían siempre al espíritu humano.

Ahora bien: ¿qué sentido tiene el considerar -como hace la filosofía académica de corte tradicional que esas cuestiones científicamente irresolubles (esto es: irresolubles con los más potentes medios del conocimiento) los son en cambio con las modestas trivialidades del sentido común tecnificado en filosofía? Por una parte, esa actitud tiene un sentido deleznable, ideológico: la intención paternalista que tiende a suministrar a los hombres supuestos conocimientos inexistentes, con objeto de apagar en ellos la preocupación crítica. La historia muestra concluyentemente que ese paternalismo tiene siempre finalidades conservadoras: su función es evitar el ejercicio de la duda y la crítica sobre la cultura existente y sobre el orden social que la sustenta. En concreto, la pretensión de que la filosofía es capaz de solucionar problemas irresolubles por los medios de conocimiento más potentes y agudos suele desembocar en la afirmación de un saber supuestamente supraracional, en realidad irracional y prácticamente reservado a unos pocos, en una versión siempre cambiante del principio de autoridad.

Pero junto a ese aspecto, la pretensión filosófica tradicional tiene también otro sentido más respetable: el de la no contentarse con la fragmentación del conocimiento y, consiguientemente, de la consciencia.

¿Qué salida tiene esa situación y qué consecuencias plausibles para la organización universitaria de los estudios de filosofía? No hay ninguna salida razonable que no empiece por admitir la caducidad de la vieja aspiración filosófica aun super-saber de las cosas. Esa caducidad ha quedado de manifiesto en dos siglos de crítica, positivista o no, desde Hume y Kant hasta Carnap. También es necesario reconocer la función falazmente ideológica, conservadora, del mantenimiento de aquella pretensión. Pero en cuando se admite todo eso, se aprecia al mismo tiempo que una tal afirmación, en apariencia destructora de la filosofía, es ella misma filosófica. Y es filosófica, además, del único modo crítico, racional y - en la intención al menos- no ideológica que resulta admisible hoy. Se trata de concebir la ocupación filosófica no como la construcción de un falso super-saber de las cosas, sino como una actividad crítica ejercida sobre los conocimientos reales existentes: los científicos y los precientíficos de la experiencia cotidiana (estos últimos pueden ser tendencialmente teóricos o prácticos, o productivos poéticos, como se decía tradicionalmente). La filosofía como sistema no resiste en el siglo XX una crítica honrada. Pero esa crítica honrada es precisamente la nueva forma de la filosofía, la cual satisface sin engañosas ilusiones la más esencial finalidad filosófica: la consecución de una autoconsciencia clara por parte de los hombres.

Es claro que la aceptación de un programa así presupone la pérdida de vigencia social de las ideologías filosóficas, de los sistemas supuestamente supracientíficos. Y la vigencia de esas ideologías depende de factores sociales generales, no puramente intelectuales (piénsese en lo dicho acerca de la función socialmente conservadora de la filosofía académica). Pero a pesar de ello no parece demasiado utópico preguntarse qué enseña la situación actual de la filosofía por lo que hace a la organización universitaria de los estudios de filosofía. La respuesta es: Enseña que el estudio

filosófico no puede desligarse de los objetos de su reflexión, que son la consciencia científica y precientífica o cotidiana. Los estudios filosóficos deberían ser, por tanto, culminación de estudios de ciencias reales. Así se superaría el tipo de un especialista que pretende saber del ser en general cuando -al menos académicamente- no se le obliga a saber nada en serio de ningún ser particular.

Nota sobre el plan de estudios de la sección de filosofía (1968)

Nota: En el otoño de 1968, un grupo de delegados estudiantiles de la sección de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona pidieron a Manuel Sacristán su opinión sobre el nuevo plan de estudios de la sección. Pocas horas más tarde, Sacristán dio por escrito su opinión: “Nota acerca del plan de estudios de la sección de filosofía” (La nota fue publicada, en versión catalana, en *Contra la filosofia llicenciada*, Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet, 1992, traducida por Pere de la Fuente).

Puede compararse con su “Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad”, de 2 de julio de 1979, reimpresa en *Intervenciones políticas. Panfletos y materiales III*, pp. 232-235 (en este caso se trata de la reforma del plan de estudios de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Barcelona y, en su origen, fue una comunicación a la Asamblea de PNN,s de la Facultad).

La distinción entre “Filosofía” y “Psicología” es un primer reconocimiento del carácter anacrónico de las secciones de filosofía. Estas secciones, por estar inspiradas en una cultura arcaica, contienen como filosofía materias que son, desde hace tiempo, ciencias positivas en sentido amplio, pero que eran un capítulo de la Metafísica en la Edad Media. Una materia así es la psicología. El desgajarla de la Filosofía es reconocer ese hecho. Pero el mantenerla como parte de la antigua sección es reconocerlo a medias. En la práctica, como los estudiantes de psicología no tendrán, si siguen siendo estudiantes de letras, suficiente preparación en filosofía, ni en sociología, ni en matemática, ni en patología general, el resultado será la producción de una nueva categoría de incompetentes, más peligrosos que antes porque estarán titulados como especialistas.

En cuanto a la filosofía misma, ahora se hace más patente que nunca el hecho de que los planes de estudio -éste y los anteriores- la tratan en realidad como si fuera una ciencia positiva, puesto que ahora aparece coordinada con una ciencia positiva (la psicología). Esto es contradictorio hasta con el concepto más tradicional de filosofía.

Entre las asignaturas comunes a filosofía y psicología hay por lo menos cuatro (de cinco) que pueden entenderse ya como especulación filosófica trasnochada, ya como ciencia positiva. Son la lógica, la psicología, la antropología y la sociología. El único punto de vista hoy día admisible es que las cuatro son ciencias positivas (en sentido amplio, es decir: más o menos capaces de realizar el ideal de la teoría propiamente dicha, pero todas tratadas ya con métodos científico-positivos y con la consciente intención de hacer de ellas teorías positivas). Dejando aparte la lógica -que, por su naturaleza formal y por su utilidad instrumental directa o indirecta, debería ser obligatoria para todos los estudiantes- ¿qué privilegio tienen las otras tres respecto de la física, la genética o la economía? El que aparezcan en filosofía aquellas tres y no las otras tomadas como ejemplo se debe, simplemente, a que los redactores del plan ha tenido ya tiempo (siglos) para darse cuenta de que la física es una ciencia positiva, mientras que aún no se han dado cuenta de eso por lo que hace a la sociología, por ejemplo.

En conclusión, puede decirse que el plan considerado no es más que una conservación ligeramente reformista de un vago y contradictorio concepto de filosofía propio de otras épocas: el plan conserva aún un concepto metafísico de algunas ciencias (las sociales), mientras se ha dejado ya arrastrar por la cultura moderna en algunas otras (las naturales).

En cuanto al problema de los cursos comunes a todas las secciones de la Facultad de Letras, puede contemplarse del modo siguiente desde el punto de vista de la sección de filosofía:

- a) Los cursos comunes contienen la enseñanza de algunas disciplinas instrumentales útiles para el estudiante de filosofía: el griego y el latín;
- b) aparte de eso, suponen meramente una ampliación de la cultura general del estudiante.

Parece de sentido común afirmar que una facultad no tiene como función promover la cultura general, porque ésta puede conseguirse leyendo y asistiendo a cursos de varias facultades. Queda la

utilidad de latín y griego, imprescindible para la lectura de los clásicos (como el alemán, el inglés o el francés, por lo demás). Pero existe una sección de clásicos y otras de filología románica y germánica. Por eso, los dos cursos de comunes podrían suprimirse como tales; los estudiantes, según su inclinación, podrían enriquecer su cultura general por su cuenta (unos con orientación cosmológica, otros con orientación histórica), dejando de ser tratados como niños a los que se reglamenta hasta la cultura general; y los dos años podrían ya ser una propedéutica filosófica, con lo que los últimos quedarían libres para verdadera iniciación en la investigación.

Para asegurar académicamente que los estudiantes disponen de un conocimiento mínimo de materias instrumentales bastaría con introducir en el tercer año de estudios (cualquiera que fuera el curso en el cual cada estudiante estuviera matriculado, excepto 5º), un examen que versara por lo menos sobre griego, latín (traducción de clásicos) y una disciplina necesaria para leer rectamente filosofía moderna, a saber, el análisis matemático clásico, hasta el cálculo infinitesimal suficiente para entender bien la mecánica clásica. Cada estudiante debería poder preparar ese examen durante tres años y a su gusto, escogiendo los profesores que le interesaran de clásicas y de matemática. O sea, también para su preparación en materias instrumentales, igual que por lo que hace a la cultura general, el estudiante de filosofía debe ser tratado como un adulto responsable. Lo único que debe controlar la Sección es si el estudiante, en su tercer año de estudios, es o no capaz de leer y entender los clásicos filosóficos.

Ciencia y filosofía en España

A Monique de la Fortelle

Barcelona, 14 de febrero de 1968

Madame Monique de la Fortelle

Paris

Distinguida señora,

Le adjunto la nota sobre “Ciencia y filosofía en España” para las *Chroniques*. Me disculpo por mi retraso, así como por mi mal francés, que le obligará sin duda a intervenir enérgicamente en mi texto.

Acepte usted mis respetuosos saludos,

Manuel Sacristán

Ciencia y Filosofía en España

Las publicaciones científico-filosóficas, al igual que las filosóficas y científicas en general, no son muy numerosas durante el período considerado. Para el año 1964, por ejemplo, se conocen estas cifras: de un total de 10.129 volúmenes publicados por la industria editorial española, las obras filosóficas representan el 2,32%. y las científicas en torno al 2,32% (Fuente: *El libro español. Revista Mensual del libro español*, tomo VIII; nº 85, enero 1965, pp. 43-44). La introducción de temas de filosofía e historia de la ciencia en la enseñanza media (en la cátedra de enseñanza tradicional de la filosofía) produjo una cierta novedad: unos manuales didácticos elementales, entre los que aquí se puede citar el de Marías y Lain (1). Otros: Rábade y Fernández (2), Salvador (3). Gómez Bosque y Díez Blanco (4) han publicado los resultados de una encuesta sobre la matematización de las ciencias, realizada entre los profesores españoles. Muñoz (5, 6) ha publicado nuevas investigaciones de historia de la lógica. Su interés se centra sobre todo en torno a las cuestiones de la *logica majus* de la tradición: precisamente este interés es el que inspira su libro de 1953 sobre las relaciones entre la lógica matemática y lo que él llama “lógica filosófica”.

E. Nicol (8), miembro de la “Escuela de Madrid” de los años treinta, en México después de la guerra civil, ha publicado en 1965 un largo estudio sobre “los principios de la ciencia”. Discute en él los problemas planteados por “sofística” vitalista y otras, problemas que considera irresolubles por los “absolutistas de la lógica, que todavía no han asumido la noticia de que su ciencia es también histórica”.

El biólogo Faustino Cordón (9) propone una interpretación de la tradición darwinista ensanchando sus conceptos en sentido ecológico; su reflexión conduce a unos enunciados de alcance filosófico (“Los seres son unos procesos estancados”). Otra publicación de este autor (10) estudia las condiciones sociales de la actividad científica. C. Paris (10, 11) se interesa igualmente por estos temas de la relación entre la ciencia y la vida cotidiana.

Tal vez se podría distinguir entre los artículos de revistas publicados durante este período: a) artículos monográficos de interpretación de problemas particulares de la ciencia, con una buena información positiva (Cuesta (13), Ferrater (14), Pérez (15)); b) artículos más sintéticos de tendencia especulativa (Cordón (16), Paris (17,18)); c) artículos especulativos curiosos, bien sean cosmológicos (Álvarez de Linera (19)), bien sean fruto de la fuerte influencia que el teorema de Gödel continua ejerciendo sobre la fantasía de ciertos profesores de filosofía¹⁰ (Diez Blanco (20)), bien sean expresiones de la apologética religiosa (Susinos (21), Roldán 822), Barrio (23), Caba (24)).

¹⁰. En carta de 14 de febrero de 1968 dirigida a Raymond Klibanski, Sacristán señalaba que no había sido capaz de evitar “una pequeña ironía al final de la nota sobre las especulaciones filosóficas en torno al teorema de Gödel”, ironía perfectamente eliminable, señalaba, si el propio Klibanski la consideraba inadecuada para una publicación como las *Chroniques*.

- Álvarez de Linera, A (19), “Un ensayo de monismo hilozoísta”, *Revista de Filosofía*, 1948, pp. 233-251.
- Barrio Gutiérrez, J. (23), “El problema del tiempo en la ciencia física moderna”, *Revista de Filosofía*, 1960, pp. 373-410.
- Caba, P. (24), “La ciencia, la naturaleza y el milagro”, *Revista de Filosofía*, 1960, pp. 109-206.
- Cordón, F. (9), *La evolución conjunta de los animales y su medio*, Madrid, 1966.
- Cordón, F. (10), *La actividad científica y su ambiente social*, Madrid, 1962.
- Cordón, F. (16), “Balance y perspectivas del darwinismo”, *Revista de Filosofía*, 1965, Vol. IX, pp. 330-352.
- Cuesta, N. (13), “El infinito aritmético desde Zenón y Eudoxio hasta Galileo y Cantor”, *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 181-194.
- Diez Blanco, A. (20), “El valor de las proposiciones científicas”, *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 171-179.
- Ferrater-Mora, J. (14), “Experiencia, lenguaje y realidad”, *Revista de Occidente*, 1965, vol. IX, pp. 292-315.
- Gómez Bosque, A. y P. Diez Blanco (4), *La matematización de la ciencia (Resultados de una encuesta)*, Valladolid, 1964.
- Marías, J y P. Laín Entralgo (1), *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Madrid, 1964.
- Muñoz Delgado, V. (6), *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca*, Pontevedra. Madrid, 1964.
- Muñoz Delgado, V. (7), *Lógica matemática y lógica filosófica*, Madrid, 1963.
- Muñoz Delgado, V. (5), *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto*, Madrid, 1964.
- Paris, C (11), *Mundo técnico y existencia auténtica*, Madrid, 1959.
- Paris, C. (12), “Hombre y naturaleza”, lección inaugural del curso 1964-1965, Universidad de Valencia, 1965.
- Paris, C. (17), “Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia”, *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 195-206.
- Paris, C. (18), *Técnica y filosofía*, Crisis, XI, 1964.
- Pérez Fernández, I (15), “Horizonte de cibernización del lenguaje”, *Revista de Filosofía*, 1960, pp. 51-76.
- Rábade Romeo, S. y J. L. Fernández Trespalacios (2), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Madrid, 1964.
- Roldán, A. y S. J (22), “Fronteras de la vida”, *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 207-232.
- Salvador Arribas, A (3), *Historia de la filosofía y de las ciencias*, Madrid, 1964.
- Susinos, F. (21), “Ciencias y filosofía”, *La Ciudad de Dios*, vol 175, pp. 60-82.

Sobre una Escuela de Sociología en Barcelona

A Luis Maruny

Barcelona, 11 y 12 de agosto de 1968

Querido amigo:

he repasado los papeles que tengo sobre vuestra proyectada Escuela de Sociología, que forman ya un pequeño expediente. No tengo mucha tranquilidad para escribirte ordenadamente, porque estoy trabajando en cosas muy distintas. Pero temo que si retraso la respuesta en espera de ocasión mejor no voy a contestarte nunca. Prefiero pedirte disculpas por el desorden de la carta que sigue que por no contestarte.

Tu última carta, la fechada en Manresa el día 2¹¹, facilita bastante la discusión del problema, aunque temo que lo haga por un procedimiento quirúrgico, amputando del grupo a unas cuantas personas que probablemente figuraban como autores o inspiradores parciales de los anteriores planteamientos.

Admitiendo la identificación actual del proyecto con la cuarta de las posibilidades que examinas en tu carta¹², querría hacerte antes que nada unas cuantas consideraciones acerca de tu concepto -o conato de concepto- de "sociología dialéctica". Esta concepción me parece arrancar de una verdad manifiesta que, con palabras de tu carta, se expresa así: "Existe una sociología que responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado". Pero, en mi opinión, apenas enunciada esa verdad manifiesta, tu reflexión se precipita en una callejón sin salida, en mera ideología o falsa consciencia (Una de las cosas que la historia reciente debería de enseñar es que también existe ideologismo revolucionario, falsa consciencia de intención revolucionaria, y no sólo falsa consciencia reaccionaria).

El giro ideológico al que me refiero (yo uso siempre "ideología" en el mal sentido en que la usaba Marx, como aproximado sinónimo de falsa consciencia) se apoya en una inferencia injustificada, muy propia de la moda neo-romántica que está, desgraciadamente, padeciendo el pensamiento revolucionario. La inferencia injustificada consiste en identificar esa "sociología que responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado" con la investigación del especialista en cuanto especialista y con la teoría micro-sociológica. Éste es el sentido de la afirmación de tu carta según la cual "esta sociología se aplica únicamente, en general, a núcleos reducidos entendidos como elementos aislados de un sistema en el cual se deben "integrar" y al cual, como máximo, deben "mejorar". Debajo de esta actitud está la condena de toda investigación especializada y positiva -en otro lugar hablas explícita y condenatoriamente de microsociología- por el hecho de que toda investigación de ese tipo es sometida a los principios generales de funcionamiento del sistema. Lo cual es, por supuesto, verdad. Pero eso es igualmente verdad (en cada momento) del trabajo manual y de cualquier otra actividad que no sea el "acto" (hipotético y abstracto) destructivo del sistema. Y

¹¹ Luis Maruny iniciaba su carta de 2 de agosto de 1968 señalando que habían estado pensando sobre las preguntas de Sacristán de cartas previas y sobre la necesidad de definir claramente lo que querían decir cuando hablaban de una nueva Escuela de Sociología, pasando a continuación a sistematizar sus reflexiones.

En carta posterior de 16 de septiembre de 1968, Maruny informó a Sacristán de que, finalmente, habían decidido no continuar con el proceso de formación de la Escuela "en vista de que no podíamos ofrecer nada serio y menos ahora que se intenta crear una escuela oficial", y añadía: "(...) No es preciso decirte cómo hemos apreciado tu ayuda. El interés que has demostrado por nuestros problemas lo hemos apreciado especialmente por el contraste con el silencio y el abandono de otros muchos que debieran estar quizás más directamente preocupados por todo esto. Y tu lucidez ha contribuido, como tantas veces, a deshacer entuertos e iluminar los caminos de acción y de formación.

¹². La cuarta posibilidad a la que se refiere Sacristán era expuesta por Maruny del modo siguiente: "(...) Por último, un reducido grupo de entre nosotros (algunos de los que llevamos la gestión de la escuela y alguno más), aspiran a ser investigadores del conjunto de la realidad social desde el punto de vista específicamente sociológico de los grupos sociales y sus relaciones. No esperar vivir de eso pero sí dedicarse bastante puesto que responde a una vocación personal".

no por eso se puede negar que el trabajo manual en el capitalismo produce algo más que enajenación, a saber, riqueza. Análogamente, la investigación sectorial, la microsociología, la microeconomía, etc. por no hablar ya de las ciencias de la naturaleza, sólo son de verdad útiles *como ciencias* al sistema cuando producen verdad. *Es la verdad misma la que es absorbible y aprovechable por el sistema*³. Mientras se ignore esto, uno seguirá siendo un ideólogo, una víctima de la falsa consciencia, por revolucionaria que sea su inspiración, y estará doctrinalmente muy por debajo de Engels, el cual hace ya cien años, sabía muy bien que la teoría científica auténtica está de la parte de la clase dominante, mientras ésta es capaz de dominar. Contraponer a la investigación microsociológica o microeconómica, etc., “otra” sociología o economía, etc., que, por el mismo hecho de la contraposición, queda puesta en el mismo plano (microplano, por así decirlo) de la primera, es ignorar que ésta sólo puede responder a “necesidades objetivas del capitalismo organizado”, a necesidades *objetivas* en la medida en que descubra y/o aplique verdad; por lo tanto, toda “otra” disciplina que se le contraponga dirá falsedades. Ejemplo: la biología “dialéctica” de los rusos en los años 30-40, o su economía en lo que se contraponía, negándola, a la microeconomía matemática entonces en desarrollo en los países capitalistas.

Es notable, en efecto, que tu concepción de la sociología “otra” o “dialéctica” reproduzca estructuralmente las tesis fundamentales de la política científica rusa de los años 30 y 40, la contraposición entre una “ciencia burguesa” y una “ciencia socialista” o “dialéctica” como también ellos decían. Hay, desde luego, un sentido en el cual me parece razonable hablar de ciencia con calificativos de clase. Pero no es el sentido en que el concepto aparece en tu texto. ‘Ciencia burguesa’, por ejemplo, sólo puede significar razonablemente, en mi opinión, ciencia posibilitada por la base de la sociedad creada y dominada por la burguesía. Y ésta es la única ciencia que existe hoy por hoy, dicho sea de paso, pues también los conocimientos contenidos en *El Capital*, por ejemplo, han sido posibilitados por la base capitalista. Por ciencia antigua habría que entender, análogamente, la ciencia posibilitada por la base de la sociedad esclavista o, si se quiere apretar más históricamente, la posibilitada por esa base y efectivamente realizada durante su vigencia. Por supuesto que toda ciencia de una base previa es, en lo que tiene de ciencia, recogida por la base históricamente posterior. Este uso de los calificativos de clase aplicados a la palabra ‘ciencia’ no es un uso analítico o vacío, sino sintético y sometible a una prueba empírica de sentido. Por ejemplo, el uso permite excluir fundadamente, y luego con comprobación empírica, de la ciencia antigua la mecánica cuántica o la cibernética, pues la base u organización antigua de la producción no incluía medios de producción (industriales) sin cuya existencia es inimaginable cualquiera de esas disciplinas.

Pero esa aplicación de las calificaciones de clase a la palabra “ciencia” no es valorativa, sino histórica. Por lo tanto, no contraponen como simultáneas, al modo de tu sociología dialéctica y tu sociología burguesa, la ciencia moderna a la antigua: pues el único criterio de valoración de la ciencia resulta en este caso el criterio de verdad o falsedad. Toda la ciencia contemporánea es burguesa en sentido histórico (por creación o fundamentación). Tan burguesa cuanto la pila eléctrica¹³ o la pila atómica¹⁴, amén de la máquina de vapor y la dinamo. E igual que los HP¹⁵ de una instalación energética son los mismos en manos capitalistas que en manos socialistas, así también es

¹³. La primera pila eléctrica fue fabricada por Alessandro Volta en 1800. Es un dispositivo que genera energía eléctrica por un proceso químico transitorio, tras el cual cesa su actividad. Sus elementos constituyentes han de renovarse ya que sus características resultan alteradas durante el mismo proceso. Se trata de un generador primario. La energía resulta accesible mediante dos terminales que tiene la pila, los polos, electrodos o bornes: uno de ellos es el polo positivo o ánodo y el otro es el negativo o cátodo.

¹⁴ La primera pila atómica data de 1942. La fisión nuclear fue el proceso empleado por el físico italiano Enrico Fermi para hacerla funcionar.

¹⁵ HP: Horse Power (caballo de potencia). Es una unidad de potencia utilizada en el Sistema anglosajón de unidades. La expresión -Horse Power- fue acuñada por James Watt en 1782. Se define como la potencia necesaria para elevar verticalmente a la velocidad de 1 pie/minuto una masa de 33.000 libras y equivale a 745,69987158227022 W (vatios). Se denomina usualmente "Caballo de fuerza", introduciendo un error de concepto: fuerza no es potencia. Pese a no pertenecer al sistema métrico internacional se sigue utilizando actualmente en la industria para referirse a la potencia de los motores de combustión interna. Su magnitud es similar al CV, pero no es exactamente equivalente: 1 CV = 735,49875 W; 1 HP = 745,69987158227022 W; 1 HP = 1,0138 CV; 1 CV = 0,9863 HP.

la misma -salvo cuando los socialistas sucumben a la obnubilación ideológica de la consciencia- la *teoría científica* que permite la construcción de aquella instalación energética. Hablar de una termodinámica dialéctica, por ejemplo, contrapuesta a una termodinámica burguesa no es más que continuar el viejo juego romántico, irracional, que permitió a un imbécil ignorante, y acaso falsario, como Lysenko¹⁶, mandar a campos de concentración a varios auténticos genetistas rusos que sabían que no hay más que una genética, a saber, la verdadera (en el modesto sentido en que palabras como “verdad” se pueden usar en un discurso científico. Pero esto es harina de otro costal).

Te he ido escribiendo simplificaciones bastante brutales. Me ha parecido necesario ser simplista hasta la bestialidad, recordando elementales perogrulladas, en vista de la alegría ideológica con que tú pareces dispuesto a saltarte a la torera incluso esas perogrulladas. La unilateralidad de mi consideración ha dejado completamente de lado el aspecto ideológico de la práctica científica, que es, evidentemente, el que más te interesa. Lo considero brevemente a continuación.

La ciencia es un producto sobreestructural. Como además es una fuerza productiva, los marxistas escolásticos -por ejemplo, ese peligroso imbécil filósofo-policía de Konstantinov¹⁷- han tendido a negar que la ciencia fuera sobreestructura. La cosa es ridícula, porque ya una elemental coherencia terminológica obliga a llamar sobreestructural a todo lo consciente. Los marxistas escolásticos son tan ingenuamente materialistas que sienten repugnancia ante la idea de una fuerza productiva no material. Pero ésta no es la única razón de que en los manuales se niegue tontamente el carácter sobreestructural de la ciencia. Hay otra razón: que la ciencia en sentido estricto no es un producto ideológico. Hasta el más escolástico sabe que no puede llamar (salvo históricamente) “geometría esclavista” a la geometría de Euclides, porque ésta es igualmente conocimiento útil en las sociedades dominadas por la aristocracia cristiana, por la burguesía y por el proletariado. Un análisis insuficiente del concepto de sobreestructura, que lo identificaba groseramente con el de ideología, ha contribuido también a producir la tesis escolástica de que la ciencia no es sobreestructura, cuando se trataba sólo de afirmar que no es ideología. La verdad es que la ciencia es, a la vez, base (en su aplicación como fuerza productiva) y sobreestructura (en cuanto construcción consciente, en cuanto teoría). Para ser eficaz como fuerza productiva ha de ser verdadera (en el modesto sentido científico), no ideológica. Y desde ese punto de vista he considerado hasta ahora la cuestión. Mas, por otra parte, por el hecho de ser sobreestructura, *la práctica científica* -o sea, la ciencia que existe, pues las teorías puras no existen como tales- está permeada de ideología. Por eso podríamos proponernos como aclaración esquemática de la cuestión las tres tesis siguientes:

1. Desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, hay que negar que haya ciencia burguesa, o socialista, etc., no hay más que ciencia o pseudociencia.
2. Desde el punto de vista de la historia de la ciencia el calificativo de clase es histórico, significa la base que posibilitó una investigación determinada.
3. Desde el punto de vista del análisis (y crítica) de la sociedad y de la cultura se puede decir algo más: que los elementos puramente científicos, teóricos, cognoscitivos o técnicos del *producto cultural* llamado ciencia en sentido amplio o social están integrados con elementos ideológicos de un modo determinado que es característico de cada sistema.

¹⁶ En “Agnès Heller” (*Sobre Marx y marxismo*, ed cit, pp. 258-259), señalaba Sacristán: “(...) Se puede leer en *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*: “En cierto “sentido”, las ciencias sociales hacen ellas mismas su verdad, por la intensidad de los contenidos axiológicos que acogen, por la posibilidad que tienen de descubrir, sobre la base de aquellos contenidos, las fuerzas y las posibilidades reales apoyadas en las cuales, “insertándose” en las cuales, pueden realizar sus valores, decidir su propia verdad”. En “cierto sentido” eso mismo son capaces de hacer las teorías científico-naturales. Pero ese cierto sentido no es el naturalista en que aquí piensa la autora, sino el sentido artificioso, o artefactor en el cual toda teoría construye su objeto directo o formal, como se decía tradicionalmente. La fabricación del objeto o de la verdad en sentido naturalista es lysenkismo. Cierto que Lysenko iba más lejos y pretendía realizar sus valores en el mismísimo trigo. Pero la diferencia es psiquiátrica, no epistemológica, pues el principio (erróneo) de filosofía de la ciencia es el mismo en ambos casos, a saber, la idea de que las características de las teorías (en sentido fuerte o estricto) depende sólo de los objetos materiales, y no también de la naturaleza de herramientas de artefactos, que tienen dichas teorías y sus objetos formales.”

¹⁷ Es totalmente inusual el uso de estos términos, o similares, por parte de Sacristán en el debate teórico-político. El singular y ultraortodoxo caso de Konstantinov quizá pueda ser causa de ello.

Lo clasista en sentido pleno es, primero, esta *organización cultural de la ciencia*, fruto no sólo de una consciente política científica, sino también de la dinámica del sistema. Por organización de la ciencia hay que entender fundamentalmente la asignación de los recursos disponibles para la investigación y la enseñanza, asignación que se determina por necesidades de conocimiento y aplicación que son función del sistema. Así ocurre repetidamente en la historia que la ciencia de un determinado estadio carece de disciplinas que aparecen en el estadio sucesivo, porque el sistema anterior no necesitaba ni acaso posibilitaba, conocimientos de ese tipo. También puede ocurrir, y ha ocurrido, lo contrario, que en un estadio posterior se abandonen ramas de investigación preexistentes. Pero eso es menos esencial y menos interesante para tu tema.

De todos modos, la organización de la ciencia es la menos “perversa” de sus ideologizaciones. Es sólo una ideologización por defecto: el sistema ideologiza el conjunto del conocimiento al no posibilitar, al hacer inimaginables, ciertas investigaciones. Pero a esa ideologización básica, “espontánea” o “natural” de toda sobreestructura -no sólo de la ciencia-, se van sumando ideologizaciones “de segundo grado”, cada vez más premeditadas, hasta llegar a la pura propaganda. Así, por ejemplo, las disciplinas históricas -particularmente la historia de las ideas- y la filosofía “pura” suelen ser mera apologética indirecta del sistema, y la moral, la religión y la formación política, apologética directa, propaganda. En el seno de cada disciplina los elementos científicos pueden estar más o menos mezclados con los ideológicos *de ambos grados*, es decir, ingenuos y apologéticos.

Está claro que en el caso de las ciencias sociales importan mucho los segundos. Cabe la posibilidad, incluso, de que toda la enseñanza y la investigación microsociológica sea ideología de segundo grado, como lo es en sustancia la metafísica. Pero lo dudo. Porque, en cualquier caso, es perfectamente imaginable una investigación auténticamente científica -aunque acaso de alcance mínimo- con las disciplinas auxiliares de que se sirve la macrosociología de los institutos burgueses. Por eso sospecho que el renunciar a la microsociología burguesa es una barbaridad tan grande como lo fue la renuncia a la genética mendeliana, a la microeconomía matemática o a la teoría de la relatividad.

Y, sin embargo, es obvio que esa microsociología “responde a las necesidades objetivas del capitalismo organizado” y tiene, además, una función ideológica defensiva del mismo. Lo importante es saber por qué es capaz de ambas cosas y cómo cumple esas funciones. Empezando por la función ideológica, la cumple no en cuanto repertorio de verdades, no en cuanto teoría en sentido más o menos estricto (y por mínimo que sea su alcance gnoseológico), sino en cuanto fundamento de una práctica o pretexto de ella, de la práctica que consiste en ocultar el todo de la sociedad, su historia y, por lo tanto, su mutabilidad. Esa ocultación no es imputable a la microsociología como conjunto de verdades empíricas (si es que ese conjunto, como sospecho, existe); es imputable a la organización de la cultura por la cual se supone que la limitación de la especialidad (y del especialista) es término, deseado o necesariamente aceptado, del conocimiento, completable sólo por vía mística.

(Esto exige una observación incidental. La moda romántica, ideologizante, parece suponer que el único procedimiento de absorción de productos culturales por el sistema imperante sea la reclusión de los conocimientos en los departamentos de los especialistas. Pero, en realidad, la última reserva del sistema no es el especialismo, sino el intento de absorberlo todo en una gran ideología más o menos mística; así lo hace en las fases críticas, y en esos momentos condena él mismo las modestas verdades del especialista. Prueba: el fascismo).

En cambio, la microsociología “responde a las necesidades objetivas” del sistema sólo en la medida en que sea capaz de instrumentar la conquista y la aplicación de conocimiento auténtico. De no ser por eso, si no fuera conocimiento real, no serviría a ninguna necesidad *objetiva* del capitalismo sino que sería, a lo sumo, un arma meramente ideológica de éste. El “mal” no consiste en que la microsociología sirva para eso, sino en que el capitalismo sea todavía capaz de utilizar objetivamente ciencia social. Yo no soy sociólogo. Por eso no puedo afirmar -como es fácil hacerlo en el caso de la ciencia natural- que la utilización de la ciencia social por el capitalismo esté tocando puntas de contradictoriedad monstruosa. En la ciencia natural eso está claro, pues esta ciencia está

siendo utilizada como una fuerza productiva que, en este sistema, sólo puede usarse según una dinámica de constante destrucción gratuita de riqueza. Algo análogo a eso habrá, supongo yo, en la utilización objetiva por el capitalismo de auténtico conocimiento microsociológico. Vosotros que tenéis la vocación de estos temas deberíais estudiarlo (El problema general que hay debajo de todo esto, y que aquí no pretendo ni tocar, es muy importante: el que el capitalismo pueda aún utilizar objetivamente ciencia -aunque sea en la forma terriblemente destructiva que se da en el caso de la ciencia natural- significa que la crisis del sistema, el agotamiento de sus posibilidades ha de interpretarse de un modo más profundo que el ordinario. Yo pienso que la crisis general del capitalismo se declaró hace ya 50 años por lo menos. ¿Cómo es, entonces, que aún sigue teniendo necesidad objetiva de ciencia, de conocimiento, y que consigue satisfacerla? Este es el problema. Pero no hace aquí al caso).

En conclusión: no se trata de contraponer sin más, *en un mismo plano*, una sociología "dialéctica" a una microsociología burguesa. *Si de verdad hay una actividad científica microsociológica* (esta condición es decisiva, naturalmente), entonces tal contraposición es ideológica, falsa. Se trata más bien de saber si lo que hoy se entiende por (micro-)sociología en los ambientes burgueses es ciencia, en algún sentido serio o sigue siendo predominantemente ideología, como lo era en la obra de Auguste Comte¹⁸. En la hipótesis de que haya realmente una posible actividad científica (micro-)sociológica, entonces hay que precisar que sus raíces de clase son un dato histórico y no ideológico. (Aunque, por supuesto, nunca está excluida su utilización ideológica, como la de la matemática misma).

Esto se puede decir subjetivamente: uno no es reaccionario ni se inserta como comprado en el sistema por el mero hecho de saber hacer psicoanálisis o sociología de grupo, ni por el mero hecho de hacer tornillos para Seat o para Thyssen; no es la condición de especialista -ni de la microsociología ni de la fresadora- lo que hace de un hombre un reaccionario. Sino (mentalmente) el que su condición de especialista se le convierta en filosofía, en personalidad cultural, ya por vía de negación o ignorancia de toda otra problemática, ya por transposición mística de toda problemática que no sea la de su especialidad. Y (prácticamente) lo que hace reaccionario es la toma de posición material en defensa de los desgraciados beneficios parciales que suelen ir de par con ciertas especializaciones.

Una última salvedad: con todo eso no he tocado siquiera el problema de la división del trabajo intelectual (Pero no me parece asunto necesariamente suscitado por el tema de la Escuela de Sociología. De un modo u otro tenéis que aceptar inevitablemente la especialización).

*

No tenía más remedio que discutirte la idea de la *sociología dialéctica* para poder llegar fundadamente a ciertas consecuencias relativas a vuestro proyecto de Escuela. Siento que por mis actuales circunstancias, la discusión haya tenido que ser desordenada e improvisada; pero mejor eso que nada.

Mi consecuencia primera es que lo que tú llamas "sociología dialéctica" no puede ser una ciencia socialista contrapuesta en el mismo plano a otra ciencia burguesa sobre el mismo asunto, porque no hay ciencias clasistas en ese sentido. La sociología dialéctica sólo puede ser *el saber o la concepción general de la sociedad propia de un sociólogo socialista*. Pero, por lo demás, por lo que hace a la averiguación de verdad factual, ese sociólogo trabajará con las mismas técnicas que el

¹⁸ Así se refería Sacristán a Comte en los apuntes de "Fundamentos de Filosofía" del curso 1956-57: "(...) Una determinada escuela filosófica, el positivismo puro del siglo XIX, cuyo principal representante fue Augusto Comte, elude expresamente el problema al negar todo objeto a la filosofía. Para Comte, experiencia y conocimiento son sinónimos; ahora bien: puesto que las ciencias particulares agotan en su investigación todo el campo de la experiencia (y ésta puede luego sistematizarse en una visión general que Comte veía como la base de su ciencia última, la sociología), la filosofía carece de objeto. El hecho histórico de la existencia de una especulación filosófica al lado de la ciencia es para Comte una manifestación de la inmadurez cultural de la humanidad: las ciencias no han alcanzado todo el saber que el hombre necesita; éste, con una impaciencia carente de crítica y apoyada en los prejuicios del pasado, proyecta sus deseos en lo desconocido: tal proyección es la filosofía. Comte profetiza su desaparición con el progreso científico de la humanidad".

científico burgués y, a lo sumo, tendrá alguna mayor capacidad para plantear más preguntas a la realidad. (Todo esto, por supuesto, admitiendo que exista ya una (micro-)sociología realmente *científica*. Si no existe, todo el discurso se hace ocioso, y no hay ni siquiera por qué pensar en una escuela ni en unos estudios de sociología. -'Existe' se entiende aquí laxamente: ya constituida o de constitución posible).

Una segunda consecuencia, ésta ya de orden práctico: lo que os interesa no es propiamente innovar en las materias científicas que estudiar, *si es que de verdad queréis hacer sociología*. Lo que os interesa es que vuestra personalidad cultural no quede determinada por el esquema socio-cultural que acompaña, como prolongación ideológica, al sociólogo del capitalismo por causa de la organización cultural del conocimiento sociológico en este sistema.

Tercera consecuencia: vuestro interés puede servirse (en principio) de dos maneras, que son:

- a) La fundación de una completa escuela de sociología, con todo el aparato de disciplinas auxiliares, cultural y socialmente orientada en sentido socialista. Posibilidad en la práctica nula.
- b) La organización de una "academia" o "sociedad" de sociología, que presupone que conseguís la formación técnico-intelectual en otro sitio, *que os hacéis sociólogos científicos en otro sitio*, y que os reunís en las sesiones de vuestra sociedad para construir colectivamente vuestra personalidad cultural, filosófica, social, de sociólogos que no quieren ser absorbidos por el sistema. Me parece la única posibilidad que tenéis. Y, en realidad, puesto en práctica, el plan de Fabregat conducirá a eso: una sociedad de sociología en la que por la (poca) investigación que se pueda hacer sin dinero y los coloquios y comunicaciones (más viables) los miembros se formen, no se hagan técnicamente. Ya tienen que estar previamente hechos. Si no, ¿cómo van a entender ni gorda del previsto 2º curso?

*

En ninguna de las dos hipótesis creo que tengo ningún pito que tocar. Es bastante más natural que en empresas de este tipo atiendan a colaborar con gente de filosofía, como ya hago.

Un abrazo.

Más sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores

El 3 de febrero de 1970, Sacristán impartió una conferencia con este título en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza. El siguiente esquema es el guión de su intervención. No se han podido localizar las fichas indicadas por el autor.

*

0. Asistematicidad y variedad.

1. Sobre el contenido del folleto “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. Resumen.

1.1. Caducidad de la filosofía como conocimiento directo del mundo.

1.1.1. “Directo” ha de entenderse *cum grano salis*: tampoco las ciencias son conocimiento directo. No lo hay. Diferenciación por la intención y el sometimiento a exigencias. “Intención seria”. O: conocimiento e interpretación.

1.2. La filosofía como dos niveles de operación (lo más parecido a directo aunque es crítico).

1.2.1. Ejemplificación en relación con la ciencia.

1.3. Pero visión del mundo no es sistema en sentido clásico, ni “teoría”.

1.3.1. Lo que refuta actitudes como la de Ruhl.

1.4. La institución como especialidad tiende a implicar, por su organización interna y, sobre todo, por su posición, un saber positivo sistemático. Es ella misma, incluso ya como forma, ideológica.

1.5. De aquí la condena y la conclusión práctica.

2. Crítica de la solución propuesta en el folleto.

2.1. Descripción: doctorado, por salvar la filosofía en la Universidad.

2.2. Lo cual es, naturalmente, una solución que todavía institucionaliza el filosofar, y políticamente, como es obvio.

2.2.1. Por eso es válida la crítica de Ferrater.

2.3. Pero entonces se plantea ya el problema de la Universidad misma. Porque

2.3.1. Aunque quizás no para la filosofía

2.3.1.1. Pues bastaría con eliminarla del todo institucionalmente, pese a lo cual seguiría habiendo filosofar.

2.3.2. Sin embargo, la Universidad sin ninguna clase de institucionalización de la filosofía podría ser, subsistiendo todo lo demás, institucionalización de positivismo.

2.4. Si se cree en la justificación de la condena de la sección de filosofía, hay que discutir, pues, la Universidad entera.

2.4.1. Una vez abandonada la solución Instituto.

2.5. Quizás en el caso de cualquier otro estudio lo razonable fuera desistir de la tesis primera por no pasar a discutirlo todo. Pero lo que hace (o permite) que en el caso de la filosofía uno tenga más acuciantemente a la vista problemas y perspectivas que en otros campos más lejanos es el hecho de que la filosofía misma encarna frecuentemente aspiraciones más o menos pensadas como respuestas a aquellos problemas y cumplimiento de aquellas perspectivas.

2.5.1. Y esto no es cuestión sólo de escuelas o de filósofos sueltos. Como no sean los positivistas, ¡y hasta ellos han dado propuestas o políticas revolucionarias! (Pannekoek, Korsch¹)!.

2.5.2. Eso es lo que motivó la frase de Marx de la superación/ realización de la filosofía (no ya de puntos de vista de su cultivo y que es lo único discutido aquí).

3. El problema de la institución universitaria: la posición liberal-humanista.

3.1. La universidad como área de libertad. Perroux.

3.2. Crítica de la “multidiversidad” [ficha 1]

3.3. Universidad como área de la sabiduría. [ficha 2]

3.4. Es muy concebible un antiuniversitarismo reaccionario.

3.41. La fundamental razón de los liberales (utópicos) [ficha 3]

4. El problema de la institución universitaria: crítica de la posición liberal-humanista.

4.1. En un pasado reciente, buena adaptación de las grandes universidades a los fascismos.

4.1.1. El caso de la española.

4.2. Esta posición pone la sabiduría como rama de la división social del trabajo, no ya el conocer. [ficha 4]

4.2.1. División social, con poder. [ficha 5]

4.2.2. Y sin la consciencia del caso DDR. [ficha 10]

4.3. Si la universidad ha sido y es en sustancia eso, está claro que es una especialización de la división político-social del trabajo (la que afecta a los hombres, y no a las actividades), y que la única aspiración revolucionaria ha de ser la “abolición” de la Universidad.

4.3.1. Reírse menos de los "insensatos"³.

5. Programar la superación de la institución universitaria

5.1. Desde dentro o desde fuera.

5.1.1. Según se crea o no en una objetividad histórica que apunte en el sentido de una creciente posibilidad de superar la división social del trabajo (y la sociedad de clases) a partir de la situación existente (Aufhebung).

5.2. La tradición socialista obrera.

5.3. El riesgo moral del marxismo de esa tradición.

5.3.1. No es sólo la asimilación del socialdemócrata (Noske).

5.3.2. Si no que, como lo ha mostrado la historia de la IIIª también para el socialista sincero existe el riesgo de que, por no dejarse asimilar pasivamente, caiga, obligado por la estrategia de luchar dentro del sistema, en un entusiasmo de los medios que le impida atender a su profunda exterioridad. Esa fijación en los medios tiene el riesgo de dar como fijo el medio en el cual esas herramientas se aplican. [ficha 6]

5.3.3. En ambos casos, el riesgo es adaptación, por abandono o por ceguera y degradación de la consciencia.

5.4. Un ejemplo de batalla desde dentro: la batalla contra el previsible nuevo malthusianismo universitario.

5.4.1. La euforia educacional es, en capitalismo, productivismo puro, explotación, o necesidades de valorización del capital. [ficha 7]

5.4.2. Eso cae [ficha 8, 9a]

5.4.3. Y da paso a una concepción sólo socialista [9b]

5.4.4. O a una enseñanza con valor de circenses, a lo que se prestarían muy bien, por cierto, la filosofía y el humanismo, así como, por lo demás, el positivismo.

5.4.5. Este es, pues, un buen ejemplo de solución estratégica del problema reforma/ revolución en la línea clásica del movimiento socialista.

Notas edición.

1) Comentarios de Sacristán sobre dos pasos del “Karl Marx” de Korsch, que él mismo tradujo para Ariel:

1. “(...) al formular su principio materialista, Marx y Engels han partido desde el principio, como de cosa obvia, del hecho de que “una misma base económica -misma en cuanto a las condiciones principales- puede mostrar por innumerables circunstancias empíricas diversas... infinitas variaciones y gradaciones en su manifestación, las cuales sólo se pueden entender por el análisis de esas condiciones empíricamente dadas (K III, MEW 25)” ” (p.239).

MSL: La interesante comprensión de este punto por Korsch, con su cita de K III, da otra luz a la cuestión del “verdadero método científico”. Es la nueva concepción de la dialéctica típica de Korsch, la cual supone otro trato de las abstracciones, inspirado en el desarrollo hegeliano del concepto. En metodología positiva, el resultado es posiblemente una idiografía científica, “exacta” al decir de Korsch.

2. pp. 249-250 (“Para la determinación del tipo particular de relaciones y conexiones que existen entre la “base” económica y la “sobreestructura” jurídica y política... El principal trabajo preparatorio de esa resultante determinación moderna respecto de las particulares conexiones que dominan la vida práctica histórico-social, del hombre, se debe, en

forma filosófica propia de la época, a la dialéctica hegeliana, y luego, en forma ya no filosófica, pero tampoco enteramente desprendida de la filosofía hegeliana, al materialismo dialéctico de Marx y Engels”]. Da la impresión de que su familiaridad con el Círculo de Viena no pudo ser muy profunda, porque sólo así se entiende que no perciba la abismática diferencia de estilo intelectual entre [Philip] Frank y Hegel-Marx. Pero sin duda Korsch quería decir algo razonable a través de oscuridad, a saber, que en historia -o, más korschianamente, en la teoría de la revolución- lo que interesa es una cosa distinta de las leyes causales conocidas en la tradición.

2) En una nota de 1985 antepuesta a la edición en *Panfletos y materiales III* de “Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo”, y a propósito de la insensatez política, Sacristán señalaba:

De estas conferencias hubo varias ediciones ilegales, algunas de las cuales no pude revisar antes de que las imprimieran. Aquí se parte de la versión que imprimió la revista *Argumentos* en su número 6 (año I), 1977. *Argumentos* puso la siguiente nota a su edición: “Este trabajo procede de tres conferencias dadas por el autor en Barcelona y posteriormente publicadas por la revista *Realidad* en su número 21, de septiembre de 1971. Existen otras ediciones del mismo, pero el texto más correcto, el procedente de *Realidad*, es el aquí publicado.

En una de las dos traducciones catalanas que conozco -la de la revista rosellonesa *Aïnes*- puse la siguiente nota previa, que aún me parece útil:

En 1971 antepuse a la traducción italiana de estas conferencias (*Crítica Marxista*, año 9 (1971), núm. 56, p. 149) la nota siguiente: "Este texto -tres lecciones desarrolladas ante estudiantes de las Escuelas Técnicas Superiores de Ingenieros Industriales de Barcelona y Tarrasa en febrero y marzo de 1971- constituye lo que en la tradición del movimiento obrero se llama un *material*, un texto escrito como base para la discusión, útil sólo para unos hombres de un ambiente determinado. Responde sólo a necesidades y problemas presentes en el movimiento estudiantil *español* en 1971. Por eso no deja de sorprenderme que alguien quiera traducirlo a otra lengua. No, en todo caso, sin esta advertencia. (m.s.)"

Repito aquí la nota, añadiendo que, en realidad, el material había sido ya presentado en 1969 o 1970 (no recuerdo con precisión) en la Facultad de Derecho de Sevilla, universidad cuyo movimiento estudiantil atravesaba entonces una crisis intensa; y preciso, por último, un poco el problema, presente en las dos E.T.S. de Ingenieros Industriales catalanas en el curso 1970-1971, con el que se enfrentaban las tres lecciones: estaba dando sus últimas boqueadas la euforia estudiantil de 1968. En su última fase, el sesentayochismo español fue una escolástica congestionada, falsamente marxista, que hablaba constantemente de abolir allí mismo la Universidad y la división del trabajo, mientras la tasa de crecimiento del P.N.B. español rebasaba ampliamente la media europea, el régimen alcanzaba sus puntas más altas de adhesión pasiva (la llamada "despolitización" popular) y la correlación de fuerzas era tal que ni siquiera se podía resistir medianamente a la represión fascista...

El verbalismo escolástico de aquella vanguardia desahogada tenía, entre otras, la grave consecuencia de desacreditar ante un buen sector de la población joven conceptos tan importantes como los de superación de la Universidad y superación de la división clasista del trabajo. Con el material aquí traducido al catalán se intentó contribuir a que la vanguardia estudiantil se diera cuenta de que tenía que fundamentar mejor sus motivaciones y a que la mayoría de la población estudiantil viera que los temas involuntariamente ridiculizados por la vanguardia no son en sí mismos ridículos, sino importantes.

Hoy una buena parte de la insensata vanguardia estudiantil de 1967-1972 se ha hecho tan estérilmente ultrasensata que este viejo material será quizá útil empleándolo al revés que en 1970.

Notas autobiográficas

No están fechadas. Seguramente de finales de los años sesenta, principios de los setenta, tras el Mayo del 68 y la invasión de Praga.

Pueden verse en uno de los cuadernos depositados en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona (BFEEUB).

Fueron publicadas en Manuel Sacristán, M.A.R.X. Máximas, aforismos, reflexiones con algunas variables libres, Mataró (Barcelona), El Viejo Topo, 23003, pp. 57-63 (Edición SLA, prólogo de Jorge Riechmann, epílogo de Enric Tello).

I

1. La cosa es que está sin resolver la cuestión del ¿quien soy yo?
2. La respuesta fue suscitada con gran virulencia esta última vez por la crisis política.
 - 2.1. Pero no era la primera vez que aparecía. Se me presentó en marzo de 1956, nada más volver a España. Y varias otras veces.
3. Por lo tanto, el repaso ha de arrancar de la vuelta a España, pero, al llegar a la crisis de 1968, ha de detenerse con atención.

II

1. La decisión de volver a España significaba la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente.
 - 1.1. Las circunstancias me llevaron luego a la inconsecuencia de no evitar equívocos (oposición, etc). Este es un primer error, no cronológicamente hablando.
 - 1.1.1. En la misma primavera del 56 llegué a esa conclusión. Lo que agrava el error principal.
2. La vida que empezó a continuación tiene varios elementos que obstaculizaban no ya el estudio de la lógica, sino el intento general de mantenerme al menos al corriente en filosofía. Los elementos predominantes de aquella vida eran las clases y las gestiones. Poco estudio.
3. Una excepción: la tesis¹⁹. Fue producto -como la posterior memoria pedagógica- de unas vacaciones en sentido estricto: pocas gestiones, pero con el proyecto de volver.
4. A esta situación de poco estudio por razón de obstáculos objetivos se sumó una abulia parcial que tal vez sea lo más importante de todo: en vez de aprovechar todo el tiempo libre para estudio científico-filosófico, gasté mucho tiempo en cosas como el artículo sobre Heine²⁰. Esto merece análisis.
 - 4.1. Por una parte, intervienen factores externos: esos prólogos son compromisos editoriales, concertados con la esperanza de que resultaran rentables: en aquellos tiempos, las 15.000 ptas. que me pagaron me parecerían una suma enorme. En realidad, desde este punto de vista aquellos escritos fueron una mina, puesto que estudié a Heine, p.e., más de dos años.
 - 4.2. *Por otra parte, el hacer esas excursiones era muy coherente con mi noción del filosofar y entender el mundo [la cursiva es mía]*

¹⁹. Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995 (reedición de la edición del CSUC de 1959). Editor: Francisco Fernández Buey.

²⁰. Sacristán se está refiriendo al prólogo, "Heine, la consciencia vencida", enero de 1963, un texto que escribió para su traducción de las *Obras* en prosa de Heine, editorial Vergara, 1964. El escrito fue incorporado a *Lecturas*, Madrid, Ciencia Nueva, 1967, pp. 133-216. Véase una reedición reciente en Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La escuela romántica*, Madrid, Tecnos, 2015, pp. 305-389.

4.3. Pero es posible que fueran también un indicio de *huida del trabajo científico* [subrayado en rojo en el manuscrito], por imponérseme los obstáculos materiales o externos (clases, gestiones, pobreza).

5. Esto es discutible por lo que hace a la filosofía en sentido académico: el que yo no haya ni leído los escritos de Heidegger posteriores a 1959²¹ me ha arañado a veces la consciencia, pero también veo razones de economía científica (y de economía simplemente) que me aconsejan seguir sin hacerlo. La lectura de Barthes y de Lévi-Strauss, por ejemplo, no me ha servido más que para conocerles. Barthes, sobre todo, es un pensador muy mediocre y una caricatura de científico. No hablemos de Foucault. Quizás hubiera sido más serio [corrección de MSL: mejor] haberlos dejado en la página 10, una vez visto el género.

6. Pero esa hipótesis de la huida es mucho más verosímil si se piensa en que no he hecho estudio científico en general, o, propiamente, he hecho muy poco. O también si se piensa en actitudes nihilistas -sobre todo la novela, sobre el arte en general²²- que se me han ocurrido durante estos años.

6.1. En cambio, la ausencia de estudio político-teórico es un fenómeno de época entre los intelectuales marxistas. Por lo tanto, no creo que me sirva para aclararme el asunto, al menos en los años de su génesis. Ahora sería distinto.

7. Durante un cierto tiempo, la vida de mis rentas científicas fue soportable porque, gracias a la ausencia de perplejidad histórica, o sea, gracias a la convicción de estar reflejando realidad, me era al menos posible conseguir formulaciones generales que implicaban un programa o un objetivo político-cultural y de política filosófica. Una pieza típica de esa situación es el prólogo al *Anti-Dühring*. Años antes lo había sido el prólogo a *Revolución en España*²³. El mismo prólogo de Heine tiene ese elemento (M.S, profesión traductor, prologuista).

8. El estudio de Gramsci²⁴ empezó todavía dentro de esta constelación. Pero es posible que durante ese estudio empezara a desarrollármese la perplejidad deprimente sobre el destino del movimiento socialista.

No creo estarme engañando al pensar que la crisis política, que culminó el 68 para empezar enseguida a arrojar manifestaciones de descomposición, sea el factor externo muy importante, mi eliminación de la Universidad, puede haber tenido también una influencia considerable. Pero, aparte de que este mismo hecho estaba enlazado del modo más directo con la experiencia política, en la crisis del 68 salió también definitivamente a relucir la inveterada deficiencia de mi actuación también en la gestión.

Desde el 56 he ido siempre haciendo gestión. Pero siempre con oscuridad acerca de mi situación. Al principio fue solo oscuridad. Luego error. Por último, vacilación. Y el resultado, una situación de derrota que solo lo confuso de la situación misma ha evitado que fuera catastrófica. No hay ninguna duda de que este desenlace tiene gran influencia en mi actual situación, sobre todo por estar enmarcado en la crisis nacional e internacional.

²¹. La fecha de presentación de su tesis doctoral.

²². Sobre este punto, véase su correspondencia con Rafael Sánchez Ferlosio. Puede verse en BFEEUB. Una de las cartas, de septiembre de 1963, puede verse en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=114833>.

²³. El prólogo al AD es de 1964; el de R en España de 1959. Pueden verse ambos en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983.

²⁴. Su *Antología* publicada por Grijalbo en México en 1970 (en España, por la censura, en 1974). Ha sido reeditada por Akal en 2013.

9. Si se tiene en cuenta que en los dos campos, el científico y el de las gestiones, la situación es de “derrota”, no parece que haya que ir a buscar muy lejos la explicación de la situación presente. Importa que me aclare en qué consiste esa “derrota”.

10. Creo que consiste, en ambos casos, en la consciencia de haber recorrido caminos malos. Digo malos, porque no estoy completamente seguro de que se pueda decir equivocados. Ya el mismo año 56 me aconsejaban que no hiciera dos cosas a la vez (ni menos tres o cuatro). Pero entonces creí que ése era un consejo típicamente definitorio del intelectual burgués, y me pareció obligatorio no seguirlo. Creo que sigo negando eso. Pero sospecho que la duplicidad de caminos que esa vía representó era mortal. Habría habido, quizás, que fundir los dos caminos, o acercarlos mucho. No lo hice en absoluto.

La idea de fundir o acercar mucho los dos caminos, admitido que no puedo prescindir de ninguno de los dos, debe ser también la clave para ahora, no sólo para interpretar lo que ocurrió.

11. En la práctica, me parece que las situaciones pueden ser;

1ª. Predominio del estudio desligado de la gestión, con gestión mecánica-moral

2ª. Predominio de gestión, con estudio funcional a ella.

3ª. Predominio de estudio funcional a la gestión, con gestión consistente principalmente en haber producido ese estudio.

4ª. Predominio de gestión con estudio como distracción.

Creo que mi situación anterior fue unas veces la 1ª y otras -las más- la 4ª. Hoy tiendo a creer que tengo que adoptar la 3ª. Y puesto que estudio funcional a la cuestión es, por de pronto, estudio, tengo que recorrer mis posibilidades.

12. Como vi ya en el 56, no puede hacer lógica en serio, como tema principal.

. Aunque debería leer:

0 X. Información política corriente.

1 X. El trabajo sobre clásicos, enlazado a la traducción.

2 X. La historia, especialmente del movimiento, desde la I[nternacional]. Esta última a fondo.

3 X. Cuestiones filosóficas particulares.

. La teoría de la creencia, etc.

4 X. La economía → matemática es estudio funcional, pero no puedo hacerlo como especialista.

5. La sociología, id (con cibernética).

6. La “filosofía general”, la información general de lo que ocurre, debería hacerse con muchas cautelas, sin perder tiempo en ella, pero organizando la información, mediante un *vistazo mensual* [subrayado en rojo en el original] a revistas en los institutos francés, alemán e inglés, y mediante un buen uso de revistas en general.

13. El intento de organizar seriamente ese programa exige un corte drástico de otras actividades -aunque no de la información política corriente. Por ejemplo, fuera incluso conferencias, *salvo dentro del tema que esté tratando*²⁵ [subrayado en rojo en el original]. Y fuera, también, encargos de artículos incoherentes con lo que hago.

Notas del editor:

“Gestiones” refiere a activismo político en general. “Memoria pedagógica” hace referencia a su memoria para las oposiciones a la cátedra de lógica de 1962. Tanto en el caso de la tesis como en el

²⁵. O fueron muchos los temas tratados o Sacristán no siempre tuvo suficientemente en cuenta, a partir de inicios de los años setenta (también antes por supuesto), esta consideración sobre una de sus facetas más socráticas, la de conferenciante.

de la oposición, después de los meses sin (o con pocas) “gestiones”, Sacristán volvió después a la actividad política antifascista. Fue en la primavera de 1956, cuando inició su militancia tras un encuentro con Santiago Carrillo en París (en el que se desmayó por hambre) en casa de Carlos Semprún. La crisis de 1968 tiene dos nudos esenciales: mayo del 68 y sus límites revolucionarios, y la destrucción de la experiencia de renovación socialista checoslovaca por las tropas del Pacto de Varsovia. La decisión de volver a España, que “significaba la imposibilidad de seguir haciendo lógica y teoría del conocimiento en serio, profesionalmente”, no pudo ser cualquier cosa para un filósofo con sus aficiones lógico-gnoseológicas y con su destacada vocación didáctica. La “inconsecuencia” a la que hace referencia, se explica también, y se hace menos inconsistente, por motivos “profesionales”, por su ubicación académica nada consolidada, para facilitar argumentos a las personas de la sección de Económicas de la UB, y de otras facultades, que querían apoyarle. Hasta 1984, un año antes de su fallecimiento, no tuvo Sacristán una situación no precarizada.

La última carta

A Félix Novales

Barcelona, 24 de agosto de 1985

Félix Novales Gorbea²⁶
Preso político
Prisión de Soria
42071 Soria

Apreciado amigo,

Me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece afortunada tu frase “reconciliarse con la realidad”: yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones de hambrientos en en Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no piensas que haya que reconciliarse con eso).

Sobre la cuestión del estudio de la historia, repito lo que ya te escribí. A principios de septiembre podré hablar con Fontana, que estará aquí, y comentaremos el asunto. No tienes que temer en absoluto que, porque esté preso, no te vaya a decir lo que piensa. Fontana es un viejo militante, ahora sin partido, como están los partidarios de izquierda con los que él tuvo y tiene trato, pero no se despistarán al respecto.

Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias (por correo aparte) algún número de la revista que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dilo.

²⁶. Félix Novales, entonces en la prisión de Soria, había escrito a una conocida suya, Encarna, una carta fechada el 19 de abril de 1985, en la que comentaba: “Y por lo demás, la única persona que conozco algo, por algunos escritos, y que me interesaría que lo leyera es Manuel Sacristán, filósofo de Bellaterra”.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo (propriadamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Con amistad,

Manuel Sacristán Luzón

Barcelona

Anexo 1

Sobre su dimisión del ejecutivo del PSUC

A Josep Serradell

Barcelona, 30 de septiembre de 1969

Querido camarada Miró [Josep Serradell]:

Contesto a tu carta del 4 de agosto. Con esto quiero decir, siguiendo el planteamiento de tu carta, que no me parece razonable retirar mi dimisión y que podéis, como dices, “proceder en consecuencia”. También me pides que razone la dimisión. Para hacerlo no puedo sino repetir lo que dije verbalmente en enero (creo que fue en enero)²⁷, contestando a una intervención de Emilio [José Salas] tan bienintencionada y honrada que definía, sin quererlo, mi principal razón para dimitir. Intentaré completar aquello, pero creo que la cosa no variará mucho. Lo esencial, como siempre, se puede decir en dos palabras.

1. La política general del partido me sigue pareciendo buena. Su perspectiva en los problemas españoles es acertada, y su línea ante las graves cuestiones del movimiento comunista internacional me parece fruto de un esfuerzo valioso y casi sorprendente en un partido que se encuentra en las condiciones en que vive el nuestro (el artículo de Gregorio [López Raimundo] en el último *Mundo Obrero* que he visto, por ejemplo, es espléndido por su valiente realismo). La sensibilidad con que la dirección del partido (mi impresión más precisa es: Santiago [Carrillo] principalmente) ha reaccionado a los varios y complicados acontecimientos del año 1968 me parece también ejemplar²⁸. En la “alta política” del partido, en su “estrategia”, no veo, pues, nada preocupante, sino, por el contrario, motivos de satisfacción y prometedoras orientaciones generales de la lucha. Me preocupa, en cambio, un defecto que veo aumentar: mientras que el análisis a grandes rasgos en que se basa la orientación política general es bueno y conseguirá enriquecerse siempre que se conserve la sensibilidad política que hasta ahora se aprecia en unos pocos de nuestros principales dirigentes (señaladamente en Santiago), en cambio, me parece que el Partido analiza cada vez menos y cada vez peor la situación concreta particular de los varios frentes de lucha o trabajo, y los acontecimientos que alternan esas situaciones. Creo que estamos hoy muy por debajo, por ejemplo, de los excelentes trabajos de Juan Gómez [Tomás García] en los años cincuenta, trabajos en los que varios intelectuales de los años de entonces (por ejemplo, Rossell [Josep Fontana] y yo) aprendimos a manejar problemas políticos desde sus implicaciones teóricas profundas. En particular, la reacción del partido al estado de excepción y a la proclamación del Juan Carlos, así como el desgraciado uso no-leninista de la idea de “putrefacción”, me parecen frutos lamentables de una rutina que renuncia al análisis. Temo que en Santiago [Carrillo] mismo esa caída en la rutina sea causada por un poco de angustia a medida que pasa el tiempo y se agotan ciertas posibilidades tácticas, mientras, como ocurre, en toda situación de “putrefacción” *leninistamente* entendida, se van pudriendo las palancas orgánicas de la acción del partido y de toda *organización* de clase. Y creo que en la mayoría de los demás dirigentes esa rutina que repite fórmulas con honrado entusiasmo de cumplir, pero nada más, es situación natural y deseada.

Con la rutinaria falta de análisis concreto empieza la degradación de nuestra política, degradación que se completa al pasar a la práctica, bajo el alcance de los organismos varios de dirección. La aplicación de nuestra política general, la instrumentación “táctica” de nuestra estrategia, me parece

²⁷. Tal como indica Miguel Manzanera, Sacristán se está refiriendo a su intervención en el comité ejecutivo del Partido de 27 de enero de 1969. En el encuentro hubo una fuerte discusión entre Sacristán y el resto de miembros de la dirección del PSUC en torno a la valoración del Estado de excepción decretado por el franquismo pocos días antes y, sobre todo, en torno a la actitud del Partido ante el nuevo marco represivo.

²⁸. Entre ellos, la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia. Fue la primera vez en que se produjo un desencuentro entre la dirección del PCE y el PCUS.

muy mala. Sobre todo en el PSUC, que es el reino de la autocrítica inútil; pero creo que también en el resto de España. Con esto pasamos al segundo punto.

2. La concepción de lo que es dirigir y lo que es aplicar una política que tiene el núcleo dirigente en su conjunto me han producido desde hace mucho tiempo dos impresiones bastante contradictorias que, según como fueran las cosas, predominaban alternativamente en mí: unas veces, por consciencia modesta de mis propias limitaciones, las decisiones y actitudes de la dirección, de táctica, de organización, etc, que me resultaban incomprensibles o inadmisibles, así como los juicios en mi opinión equivocados acerca de la situación político-social, me hacían creer que yo era un inútil político puesto que el compacto núcleo de “políticos” decía todo aquello y seguía manteniéndolo impertérrito por argumentos que se le presentaran en contra.

Otras veces, porque me sintiera menos modesto o porque el absurdo de las decisiones o la falsedad de las llamadas ‘discusiones’ fueran demasiado evidentes, yo llegaba a la conclusión de que el conjunto de los cuadros del partido que actúan en contacto con los problemas es incompetente. Así lo he dicho alguna vez, porque no he solido usar lenguaje de los de hacer carrera, sino que he sido siempre “incómodo”, como decía Miguel Núñez²⁹.

Hoy he salido de esa oscilación. El modo como el núcleo dirigente del PSUC de Catalunya, al que conozco ya algo, ha reaccionado a los problemas recientemente salidos a la superficie me quita cualquier esperanza de que ese grupo de hombres se puede mejorar. Salvo aportación *masiva* (y, por lo tanto, hoy imposible) de miembros de las juventudes *no hechos a imagen y semejanza del núcleo*, éste sólo asimilará (cooptará sólidamente) lo peor del partido en algún sentido (o lo menos inteligente, o lo más hipócrita). No se trata de las limitaciones personales de los miembros del núcleo, aunque éstas son a menudo verdaderamente excesivas para todo un partido comunista. La dirección por ese núcleo es un dominio mecánico, superficial y retórico sobre hombres, sólo sobre actitudes particulares (a veces meramente verbales) de hombres, nunca producción colectiva de pensamiento político concreto, para el detalle de la lucha. Esa falsedad básica reduce la vida del partido al manejo de unas pocas palancas burocráticas, y la lucha a la lista de actividades muy varias cuyo 90% es inútil salvo para una cosa: para tranquilizar una consciencia de jefe de departamento de oficina del Estado (Esto explica, dicho sea de paso, el que ese núcleo, formado por una mayoría de hombres buenos, haya sido, desde que lo conozco, tan fácilmente conquistado por los elementos más indeseables del ambiente de pequeña burguesía intelectual que ha sido mi “especialidad” en el partido).

No me es posible seguir siendo solidario de esa concepción del dirigir y del aplicar una política. Como, además, ahora ya no me queda esperanza de que dentro del núcleo mismo se pueda dar batalla política alguna para mejorar su calidad, ni creo que se pueda ni se deba darla desde cualquier otra posición del partido en estas circunstancias (porque en clandestinidad el daño de la pugna sería sin ninguna duda mayor que la aleatoria ganancia del alejamiento de algún incapaz canalla³⁰), creo que debo seguir con la conducta que he decidido en enero, la cual se puede describir así:

- a) estar en la base del partido, sin intervenir más que en la discusión general de sus documentos, como cualquier militante sin responsabilidad particular alguna;

²⁹. Miguel Manzanera recuerda el paso de la carta de Miguel Núñez de julio de 1965, escrita por Nuñez, Ormazábal y Pere Ardiaca en la cárcel de Burgos y enviada al VII Congreso del PCE, en la que se refería a esta incomodidad de Sacristán: “Nos parecía un ejemplo digno e ilustrar esto que decimos Manuel Sacristán. Nosotros no ignoramos algunas de sus características. Es verdad. No siempre resultan cómodas y a veces incluso llegan a ser incómodas. Bueno. Pero ¿cómo no supeditar eso, por justificado que sea, a la actitud ejemplar que éste sigue teniendo ahora, a su decidida y políticamente inteligente actividad?” (Cartas al VII Congreso. Material B, Archivo Histórico del Comité Central del PCE, sección Congresos, vol. 27-5, ref. 300/56, p. 14).

³⁰. En una carta posterior de 4 de diciembre de 1969, escrita el mismo día en que presentó su carta de dimisión como miembro del comité ejecutivo, Sacristán escribía a Josep Sarradell en los términos siguientes: “En una carta mía de este verano, respuesta a una tuya, uso la expresión “algún canalla”, referida, sin mención de persona, a algún miembro de nuestra dirección. En conversación con Latorre [López Raimundo] me he dado cuenta de que esa expresión se puede entender en el sentido de una acusación formal. Pero en realidad yo no tenía esa precisa intención al escribirla. Por eso retiro esa frase y preciso que debía entenderse como mera intemperancia, del tipo de la que ya en otras dos ocasiones, hace años, me obligó a disculparme. Lo hago ahora de nuevo. Con saludos comunistas. Ricardo”.

- b) olvidar lo más pronto posible esos problemas internos que motivan mi dimisión;
 - c) considerando globalmente el partido como lo que es a pesar de gran parte de su núcleo dirigente –la fuerza política obrera más seria, la única real-, trabajar todo lo que pueda por él hacia afuera. La relativa tranquilidad moral que he conseguido al empezar a realizar ese programa me ha permitido ya hacer alguna cosa de la que os iré informando.
- R [icardo]

Al Comité Ejecutivo del PSU de Catalunya

4 de diciembre de 1969

Propongo que se acepte mi dimisión como miembro del comité ejecutivo del partido³¹. La razón es que, por haber perdido la confianza en el modo de trabajar del comité ejecutivo y también la confianza personal en la conducta de algún miembro de la dirección³², no me resulta posible colaborar en ese organismo.

Con saludos comunistas³³

³¹. Después de su dimisión del comité ejecutivo, Sacristán siguió siendo miembro del Comité Central del partido, puesto para el que fue elegido en el II Congreso del PSUC de 1965, hasta 1974.

³². Antoni Gutiérrez Díaz.

³³. Sobre la dimisión de Sacristán, es imprescindible: Giaime Pala, “Sobre el camarada Ricardo. El PSUC y la dimisión de Manuel Sacristán (1965-1970)”, *mientras tanto*, nº 96, otoño 2005, pp. 47-75.

Anexo 2

EN TORNO AL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES*

Francisco Fernández Buey

I

Comparto los supuestos filosóficos explicitados por Sacristán en “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios filosóficos” (1968), a saber: que no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos, a pesar de lo cual nos conviene conservar el término “filosofía” como descripción de una actividad que se caracteriza por reflexionar acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis.

En este punto yo sólo introduciría, para su discusión, un matiz, por lo demás acorde con lo que el propio Sacristán escribió en sus últimos años (entre 1974 y 1985) acerca de la ciencia y de las ciencias. Ese matiz consistiría en poner hoy el acento en la crítica a la pretensión de “superioridad” cognoscitiva de la filosofía, en vez de ponerlo en la crítica a su “sustantividad”. Por dos razones.

Una: porque las reflexiones postpositivistas acerca de la ciencia (muchas de ellas debidas a científicos que piensan en una línea muy próxima a la de Sacristán) obligan a adoptar ahora ciertas cautelas respecto de la identificación, sin más consideraciones, entre ciencia y “saber positivo”.

Y dos: porque mientras tanto, en estos treinta años, el reconocimiento generalizado del prestigio social de la ciencia como pieza cultural ha dado lugar a exageraciones tales que hasta el filosofar que va en este mundo “pobre y desnudo” (y no sólo la filosofía “licenciada”) tiene que defenderse de las embestidas del papanatismo de las pseudociencias.

Pondré dos ejemplos para entendernos a este respecto.

Primer ejemplo: ya a principios de los años setenta la conversión de los estudios de Pedagogía en supuestas “Ciencias de la Educación” con carácter positivo hacía dudar de la “sustantividad” de ciertos “saberes positivos” institucionalizados, a poco que se recordara una operación muy parecida a la que, en relación con la Sociología, iniciara Emile Durkheim en *Las reglas del método sociológico*. Como luego hemos sabido muy bien, de la misma manera que no por gritar “teoría, teoría”^{*} aumenta la sustantividad de los saberes, tampoco por gritar “ciencia, ciencia” aumenta la positividad de los conocimientos. De gritos así, muy repetidos en los últimos tiempos (insisto: por el prestigio social de la ciencia), sólo se suele seguir, en la práctica, el aumento del número de cátedras dedicadas al saber (o pseudociencia) correspondiente. Y no parece, en verdad, por lo que hace al caso, que la antigua Paideia haya mejorado gran cosa por el procedimiento de proclamar su cientificidad como saber positivo separado.

Segundo ejemplo: desde los años ochenta en aquellas facultades de ciencias sociales, como Económicas, Sociología y Políticas, en las que se mantiene la diferenciación fuerte entre un “saber sustantivo y positivo” (científico, por tanto) y un “saber adjetivo” (no-positivo, de segundo orden o subalterno) se ha acabado produciendo una situación bastante chusca: las historias del pensamiento y la consideración de las teorías (o aspirantes a teorías) anteriores a la formalización o matematización de la disciplina correspondiente han sido borradas del mapa (o casi) por el procedimiento de trazar fronteras supuestamente insalvables: la ciencia o teoría económica, se dice, no tiene ya nada que ver con el pensamiento económico-filosófico del siglo XIX; la ciencia sociológica, se sigue diciendo, no tiene ya nada que ver con la filosofía social; y, últimamente, la ciencia política ni siquiera se habla, en el mundo académico, con la filosofía política anterior a

*Publicado en un volumen que recogió las conferencias y comunicaciones presentadas a unas jornadas celebradas en 1998 en Santa Coloma de Gramenet: Grup de Filosofia del Casal del Mestre (ed), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, Barcelona, EUB, 1999, pp. 27-42. Para el escrito de Sacristán al que se hace referencia en el texto de FFB: *Papeles de filosofía*, ed cit, pp. 356-380.

*FFB rinde aquí homenaje a un pasaje de una de las entrevistas a Sacristán que más le interesaron: “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, *Intervenciones políticas*, ed cit, pp. 239-261. El pasaje en cuestión: “Lo que pasa es que una cosa es gritar “¡Teoría, teoría!””, como ¡”thálassa, thálassa!” los griegos de Jenofonte, y otra echarse a navegar de verdad, hacer ciencia en serio.”

Mancur Olson. El nominalismo científico está llegando a tal punto que se puede incluir a Hannah Arendt en un programa académico de “ciencia política” porque ésta un día escribió un artículo en cuyo título iban esos rótulos y liquidar a Karl Marx o a Piort Kropotkin de esos mismos programas con la consideración de que sólo son “filósofos” (o “metafísicos” o “poetas”, como también se dice en las Facultades de Económicas y de Sociología). Aunque parezca mentira, no todo el mundo es consciente del nuevo plumero ideológico con el que se limpia el polvo de la “nueva ciencia” social. Sobre la infatuación por la ciencia, sobre la superstición científica y sobre la mejor manera de superarlas, ya Antonio Gramsci escribió una hermosa página que el propio Sacristán tuvo en cuenta en su último ensayo* y de la que dijo, en 1985, que adelantaba lo esencial de las preocupaciones de la (por entonces) “nueva” también filosofía de la ciencia. Me permito reproducir aquí un paso de esa página porque me servirá luego, en el último punto, para argumentar algo en favor de una tercera cultura. Gramsci escribió en el *Cuaderno* once de la cárcel:

Hay que notar que junto a la más superficial infatuación por la ciencia existe en realidad la mayor de las ignorancias respecto de los hechos y de los métodos científicos, cosas ambas muy difíciles y que cada vez tienden a serlo más por la progresiva especialización en los nuevos campos de investigación [...] Hay que combatir esta infatuación, cuyos peligros son evidentes, pues la fe abstracta y supersticiosa en la fuerza taumática del hombre lleva paradójicamente a esterilizar las bases mismas de la fuerza humana y contribuye a destruir todo amor al trabajo concreto y necesario, como si se hubiera fumado una nueva especie de opio. Y hay que combatirla con varios medios, de los cuales el más importante debería ser: facilitar un mejor conocimiento de las nociones científicas esenciales. Para ello lo que conviene es que el trabajo de divulgación de la ciencia lo hagan los propios científicos y estudiosos serios, y no periodistas sabelotodo o autodidactas presuntuosos. En realidad, como se espera demasiado de la ciencia, se la concibe como una superior hechicería y por eso no se logra valorar de manera realista lo que la ciencia ofrece en concreto.

Como no es mi intención incomodar a nadie (y siguiendo con las mismas reservas diplomáticas que utilizaba Sacristán en 1968) no voy a decir aquí nada acerca de la supuesta potencia explicativa y predictiva de los saberes “positivos” que en nuestras facultades de Económicas, Sociología y Políticas navegan con el título de “ciencias”. Sólo diré que, al torcer el arco en la dirección contraria a la que conoció Sacristán en 1968, la consecuencia no ha sido nada buena, pues después de liquidar a los filósofos licenciados que había en esas carreras también les ha llegado el turno a los que, habiendo sido en la historia economistas, sociólogos o politólogos, filosofaron precisamente sobre sus saberes y sobre sus prácticas. La prueba es que de estas cosas ya sólo se puede hablar en serio con los “viejos” profesores como Fabián Estapé (que suele quejarse con ironía del olvido en que ha caído Schumpeter*) o Salvador Giner (que sigue prestando atención a los padres de la sociología).

Conclusión a la que querría llegar en este punto: no sólo hay que reflexionar acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis* sino también acerca de las consecuencias que la institucionalización de algunos de los saberes que se quieren positivos están teniendo sobre el estado de la filosofía en la actualidad. Y en este sentido no deja ser llamativo, a poco que se piense, el que la especulación, la metafísica y la teología reaparezcan (dentro y fuera de la universidad) donde hace treinta años menos se las esperaba: en la reflexión filosófica de los científicos de la naturaleza.

II

*M. Sacristán, “El undécimo cuaderno de Gramsci en la cárcel”. En *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ed cit, pp. 184-206.

* Con la colaboración técnica de Narcís Serra y J.A. García Durán, Sacristán tradujo la monumental *Historia del análisis económico* de G.A. Schumpeter (Barcelona, Ariel, 1971, 1.377 páginas) Este trabajo generó una interesante correspondencia sobre traducción de tecnicismos económicos que puede consultarse en BFEEUB.

* Una nota de una conferencia de 1973 del propio Sacristán: “Es claro que he abandonado la distinción habitual entre arte y ciencia y, por supuesto, desde ese punto de vista en el que me refugiaba, de utilizar artístico en el sentido de poético, de productivo, es poética la obra de numerosos matemáticos y tiene muy poco de poética la de bastantes poetas. Yo había ya abandonado esa división en el momento en el que me he puesto a hablar, digamos, a la griega”.

El núcleo central del papel de Sacristán ya se habrá dicho aquí, en estas jornadas. De todas maneras, lo recordaré brevemente para facilitar la discusión. Ese núcleo central consiste en lo siguiente: de la apreciación positiva de la filosofía (entendida como filosofar sobre las cosas antes dichas) en los estudios superiores no se sigue el aprecio de la filosofía como especialidad universitaria, esto es, de la filosofía licenciada. Al contrario: la comparación entre el filosofar (en cualquiera de sus acepciones históricas) y lo que se hacía realmente en las licenciaturas de filosofía en 1968 le sirve a Sacristán para argumentar dos cosas: 1ª la supresión de la licenciatura en filosofía, y 2ª la propuesta de creación de institutos, sin titulación específica, en los que se materializara el siempre recurrente deseo de filosofar o reflexionar filosóficamente.

La conclusión de Sacristán se puede resumir así: cae la filosofía institucionalizada en licenciaturas, queda el filosofar institucionalmente potenciado por un Instituto Central de Filosofía mediante cursos (no obligatorios), ciclos de conferencias destinados a la población así como a estudiantes de distintas disciplinas, y seminarios y coloquios centrados en la investigación filosófica propiamente dicha o en las investigaciones interdisciplinarias.

Las consideraciones que conducían a esta propuesta en 1968* son de dos tipos que ahora, treinta años después, seguramente conviene analizar por separado.

El primer tipo de consideraciones tiene directamente que ver con lo que era la situación de la Universidad española bajo el franquismo: una universidad explícitamente sometida a un control ideológico cuyas consecuencias eran nefastas para el filosofar que preconizaba Sacristán: nefastas por la ignorancia respecto de las principales corrientes filosóficas contemporáneas; nefastas por la forma de seleccionar, en las oposiciones, al profesorado de las secciones de filosofía; y nefastas por la forma de enseñar filosofía en ellas (prioritariamente a través de las clases magistrales).

Al comparar la situación actual con la de entonces hay que decir, sí, que algo ha cambiado. La contundente afirmación de Sacristán en el sentido de que “las grandes corrientes ideológicas de la época de posguerra, desde el existencialismo al estructuralismo, están representadas en las secciones de filosofía españolas *más por los estudiantes que por los profesores*” [PyM II, 359], siendo como era sustancialmente verdadera para aquel momento, no podría repetirse ahora con la misma verdad. Y ya esta constatación obliga a reconocer que las antiguas ignorancias del profesorado sobre las ideologías contemporáneas han sido superadas. Habrá otras ignorancias, pero no las antiguas. Y en esa superación algo han tenido que ver, precisamente, los estudiantes del 67-68 en los que Sacristán estaba pensando.

Solo que dicho eso hay que añadir: el centro principal de transmisión de las principales ideologías contemporáneas se ha trasladado, mientras tanto, de las antiguas secciones de filosofía a otros lugares: a las facultades de periodismo, a las facultades de ciencias sociales y a las facultades de historia. La prioridad que en los últimos tiempos se ha dado en España al debate sobre la enseñanza de la historia (y en menor medida, de las ciencias sociales) es todo un síntoma para evaluar en qué campos se decide hoy en día el viejo asunto del control ideológico. Eso explica, dicho sea de paso, que un número importante de cátedras y titularidades relacionadas con la filosofía licenciada actual hayan pasado a convertirse en exponentes de la ética de la resistencia o en casamatas frente al llamado “pensamiento único” (y no sólo en España, por cierto).

En lo que hace a las otras dos cosas “nefastas” aludidas por Sacristán (la promoción y selección del profesorado en las secciones de filosofía y la forma de enseñar filosofía en ellas) hay que decir que las cosas han cambiado poco y no siempre para mejor. La funcionarización general del profesorado a partir de 1986 solventó, sin duda, algunos agravios comparativos, pero ni eso ni la normativa propuesta a partir de entonces para concursos y oposiciones lograron impedir que una nueva endogamia gremial se impusiera donde antes había control ideológico unidireccional y directo. De modo que en el mundo al revés de la burocracia el órgano siguió creando la función.

* Dos textos complementarios de Sacristán de esos mismos años –“Un apunte acerca de la filosofía como especialidad”, “Nota sobre el plan de estudios de la sección de filosofía”- fueron recogidos en *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, ed cit, pp. 221-227. Pere de la Fuente fue uno de los estudiantes que pidió a Sacristán la realización de esos trabajos.

Y tampoco las tentativas de corregir el dominio absoluto de las clases magistrales en la licenciatura de filosofía han tenido éxito. Primero porque estas tentativas chocaron con un obstáculo material: el aumento de los alumnos matriculados sin correspondientes recursos para hacerlo frente; y luego, al empezar ya a descender el número o dividir a los alumnos en grupos, debido a la inercia, a los hábitos o intereses creados en el profesorado. No es casual el que este de las clases magistrales haya sido uno de los problemas reiteradamente planteados por los estudiantes en unas recientes jornadas sobre el futuro de las humanidades celebradas en la UPF de Barcelona. Pues si ya enseñar filosofía en la licenciatura es problemático, hacerlo con las mismas clases magistrales de siempre en la época de la informática y la telemática empieza a ser ridículo. Tanto que ya son bastantes las personas que piensan que, por lo que hace a nuestros estudios, lo que se llamaba universidad, hablando con propiedad, empieza realmente, cuando empieza, con el tercer ciclo. Casi todo lo demás es, por su forma y por su contenido, prolongación del antiguo bachillerato*.

III

El segundo tipo de consideraciones de Sacristán tiene que ver, en cambio, con los supuestos, que su papel declaraba, acerca del saber filosófico y es, por así decirlo, generalizable a otras situaciones institucionales menos sometidas al control ideológico explícito. En este sentido Sacristán era también muy contundente: "Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la concepción o imagen del mundo contemporáneo todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss (o hasta Galbraith o Garaudy)". Luego Sacristán añade otros nombres: Picasso, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil, Lenin y Juan XXIII para ridiculizar la tesis de que las secciones de filosofía fueran las productoras de las ideologías vigentes [PyM II, 360].

Estoy seguro de que unos años después Sacristán, que solía decir que los ejemplos se vengan de quienes los ponen, habría variado un poco esa lista. Donde dice Althusser habría puesto probablemente Karl Korsch u Otto Neurath, y donde dice Garaudy habría puesto tal vez Bertolt Brecht. Pero eso no cambia lo esencial de su punto de vista: habría afirmado igualmente que la filosofía especializada en secciones académicas, la filosofía licenciada y burocrática, resulta, incluso en el plano de la transmisión de ideologías, una institución parasitaria [PyM II, 361]. Subrayo: en el plano de la transmisión de ideologías; pues con los años, y al comparar parasitismos académicos que cuestan caros a la sociedad, el propio Sacristán, en una nota publicada en la revista *mientras tanto*, acabaría llamando la atención sobre la relativa irrelevancia del *paper* del filósofo ocioso.

Todavía en este somero recordatorio de la tesis de Sacristán querría traer a colación una derivación de su propuesta que tiene importancia para el lugar y para el momento en que estamos: la de *eliminar la asignatura de filosofía de la enseñanza media* [PyM II, 364]. Como en todo lo demás, en esto Sacristán matizaba: la supresión de la asignatura de filosofía en la enseñanza media queda parcialmente corregida, en su propuesta, por la conservación/ampliación de otras materias conexas: lógica elemental, psicología y conocimientos histórico-filosóficos proporcionados al hilo de la explicación de otras materias científicas.

Luego volveré sobre esta parte de su propuesta. Pero antes querría decir que la argumentación detallada de la opción principal de Sacristán sobre la filosofía en los estudios superiores, al contestar a la pregunta "¿qué puede perder la Universidad con la supresión de la licenciatura en filosofía?", me sigue pareciendo inobjetable: su radicalidad tiene también los suficientes matices ("diplomáticos", los llamaba él; antiburocráticos y antitecnocráticos, deberíamos decir ahora) como para que toda persona razonable, y que conozca de cerca nuestra universidad, pueda compartirlos. En general, sigue siendo verdad que el licenciado en filosofía no merece el nombre de filósofo y

* FFB está hablando en 1998, algunos años antes del llamado "Proceso de Bolonia" o "Plan Bolonia", del intento de marginación-destrucción de la Universidad pública, del fuerte encarecimiento de matrículas, de los másters inasequibles, de la más que extendida precarización del profesorado no titular, de la masividad de los cursos en algunas facultades, de la dura competitividad entre Universidades públicas, de la destacada presencia de grandes corporaciones en estudios, cátedras y programas universitarios, etc, etc.

que casi siempre es una cómica degeneración del filosofar, un especialista en Nada que no sabe nada serio de ningún ente en particular [PyM II, 365].

Cierto es que en algún momento de su argumentación Sacristán precisa que se está refiriendo sobre todo a las pretensiones del “metafísico licenciado”. No todos los filósofos licenciados eran entonces “metafísicos licenciados” ni todos los metafísicos de entonces eran solamente “licenciados”. Sacristán menciona positivamente, por ejemplo, el trabajo que estaba realizando Jaume Bofill* en la Licenciatura de Filosofía de Barcelona. Y si el recuerdo no me falla (yo fui alumno de Jaume Bofill en 1964) él era, precisamente, la personificación del “metafísico”.

Pero el asunto que convendría discutir treinta años después de aquellas palabras es otro. Entre los filósofos licenciados de hoy no abundan ya, hablando con propiedad, los “metafísicos”. Y esa constatación nos lleva a veces a pensar que las cosas han cambiado tanto en las licenciaturas de filosofía que aquella crítica de Sacristán ya no es de recibo. Disiento. El núcleo duro, por así decirlo, de la argumentación de Sacristán en este papel no está en la crítica a los viejos metafísicos de la licenciatura en filosofía, sino en otro punto; en la afirmación de que *no se enseña filosofía, sino que se enseña a filosofar filosofando*, razón por la cual el profesor de filosofía, el que enseña asignaturas de filosofía, suele ser (entonces y ahora) un destructor de la capacidad que los jóvenes tengan de filosofar. Esto sigue ocurriendo y sigue siendo igual de nefasto que hace treinta años: sólo han cambiado las jergas y las listas de filósofos cuyas doctrinas hay que enseñar.

La complicación adicional, treinta años después, y a la hora de revisar el papel de Sacristán, viene dada por (al menos) dos hechos nuevos.

El primero es la fragmentación de la antigua Facultad de Filosofía y Letras, que ha conducido o a una mayor especialización en Nada de los licenciados en filosofía (y, consiguientemente, a aumentar el número de vueltas de la noria sobre la Nada por acumulación de asignaturas filosóficas) o a la creación de algunos Departamentos basados en saberes que se han ido independizando (como la Lógica y la Psicología) cuyo pie principal no está ya en las Facultades de Filosofía sino en otras.

El segundo hecho es la decisión adoptada por las autoridades, desde 1983-1984, de someter todos los estudios universitarios a la ley de la oferta y la demanda, lo cual necesariamente tenía que debilitar y empobrecer los estudios humanísticos en una sociedad cada vez más mercantilizada. Ya a mediados de la década de los setenta, en una mesa redonda organizada por la revista *Cuadernos de Pedagogía**, Sacristán advertía de la inanidad de las reformas educativas cuando no se toca la base socioeconómica de la sociedad.

Y, en efecto, la tendencia a la universalización de la enseñanza media y a la generalización de los estudios superiores, en un marco socioeconómico intocado y con una enseñanza profesional deplorable, ha generado disfunciones, ha hecho aumentar el laxismo y ha perjudicado la enseñanza de las materias humanistas en general y de la filosofía en particular. La práctica desaparición del latín, del griego y de la lógica en los estudios de letras (primero en los institutos y luego en la universidad) no es sólo consecuencia de la presión externa en favor del conocimiento instrumental de las lenguas vivas; es también consecuencia del laxismo, de la tendencia interna al abandono, en letras, de todo aquello que requiera considerable esfuerzo. Se ha ido imponiendo la idea de que “las letras” son “lo meramente opinable”, concepción ésta que viene reforzada muchas veces con la simpleza de que también las ciencias de hoy (“lo que se hace ahí al lado”), frente a lo que se pensaba ayer, son cosas de la mera opinión. Incluso la pérdida de la lógica tiene repercusiones prácticas: con ella se pierde la elemental distinción entre argumentos demostrativos, probatorios, probabilitarios y plausibles, y así se impone la cháchara del “todo vale igual”.

Al mantener la licenciatura en filosofía, separada, además, de los otros estudios humanísticos, y al degradarse progresivamente los estudios humanísticos en la enseñanza media, la situación que Sacristán denunciaba en 1968 se ha tornado paradójica: se sigue haciendo en lo esencial lo que se hacía hace treinta años (en lo formal, debido a la acumulación de alumnos), pero se carga, además,

*Fue miembro del tribunal que juzgó la tesis de Sacristán sobre Heidegger.

**“Intervenciones en una mesa redonda sobre ‘Una estrategia para la Universidad’”, 1976. Ahora en S. López Arnal (ed), *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política alternativa*, ed cit, pp. 181-187. Igualmente “Propuestas de cambio en la enseñanza superior en España”, un texto escrito al alimón por Sacristán y FFB, recogido también en el libro.

con el doble agravio de una “selectividad” que no seleccionada nada y de las llamadas “notas de corte” para entrar en las diferentes licenciaturas. Cuando cada año, después de la ficción de la “selectividad”, uno ve lo que se exige para cursar la licenciatura de filosofía (un 5 de nota media) y se compara con lo que se exige para entrar en Periodismo (alrededor de un 7*) es difícil dejar de pesar que ya está casi todo dicho: Hegel será periodista y la filosofía de la historia del próximo futuro será la filosofía periodística de la historia. Y Kant debe estar ya de nuevo en alguna facultad de teología... probablemente privada.

Por otra parte, lo que no se hizo por voluntad del legislador con la colaboración del profesorado universitario (esto es: suprimir la licenciatura en filosofía en la universidad y abrir los estudios secundarios a saberes positivos previamente desgajados de la filosofía tradicional) lo han acabado haciendo, en la enseñanza pública, las leyes del mercado laboral realmente existente. De este modo la conservación de la licenciatura en filosofía ha acabado haciéndose aún más disfuncional para al menos una de las tareas tradicionales: la de reproducir en ella profesores de filosofía para la enseñanza media.

Entro así en la derivación de la propuesta de Sacristán que dejé pendiente, para concluir en este punto. Al trasladarse el centro de la reproducción de ideología a otros saberes (como periodismo, historia, socioeconomía, derecho) más acordes con la ideología del final de las ideologías, la extinción (que no supresión) de la asignatura de filosofía en la enseñanza media o secundaria ha acabado imponiéndose también por derivación: esto es, sin preparación previa, obligando a una parte del profesorado a la reconversión acelerada y haciendo depender las reformas de las correlaciones de fuerzas en los departamentos universitarios correspondientes. En tales condiciones no es extraño que la filosofía licenciada se esté convirtiendo, cuando habla del mundo realmente existente, en la Gran Jeremiada.

IV

Lo dicho hasta aquí no sería ecuánime si no añadiera que ha habido, mientras tanto, algunos intentos de adaptar el programa de Sacristán a los nuevos tiempos. Alguna de las nuevas facultades de humanidades, por ejemplo, ha suprimido las licenciaturas específicas (y con ello, naturalmente, la licenciatura en filosofía), ha puesto el acento en la enseñanza de la historia de las ideas o del pensamiento (para reforzar la conexión entre filosofía y otras formas del pensar humano, incluida la ciencia), ha ofertado un tercer ciclo de intención interdisciplinar dirigido indistintamente a licenciados procedentes de distintas facultades y ha creado un Instituto de Cultura en el que promocionar las investigaciones generalistas y comparatistas de filósofos, teóricos y críticos del arte y la literatura, etc. En otros casos, igualmente conocidos, se han creado Institutos de Filosofía en el marco del CSIC que recogen explícitamente sugerencias formales y de contenido que aparecían en el papel de Sacristán.

Siento que no esté aquí Javier Muguerza*, que ha sido el iniciador de una de estas experiencias, el Instituto de Filosofía del CSIC, con sede en Madrid, para poder evaluar esto con un conocimiento de causa que yo no tengo. Me limitaré, por tanto, en este punto a comunicar una experiencia propia y algunas impresiones de orden general.

La supresión de la licenciatura en filosofía por el procedimiento de ofertar una licenciatura en humanidades, en la que la enseñanza de la filosofía queda recogida bajo el rótulo de uno de sus itinerarios (“pensamiento”) tiene la ventaja de fomentar la comunicación y la interrelación entre filósofos, historiadores, filólogos y estudiosos de la literatura. No hay duda de que, en principio, esto favorece la interdisciplinariedad y el comparatismo y, probablemente, sirve también para mejorar la formación generalista de los estudiantes de letras. Hay todavía poca experiencia para establecer ya un juicio acerca de los resultados de esta particular forma de suprimir la licenciatura en filosofía (que es también supresión de las licenciaturas de historia, filología y arte). Pero sí se

* La situación tal vez haya sido más llamativa en estos últimos años.

* Anunciado para intervenir en estas Jornadas de 1998 sobre el escrito de Sacristán, no pudo acudir finalmente. De Javier Muguerza puede verse: “Manuel Sacristán en el recuerdo”, *mientras tanto*, nº 30-31, mayo de 1987, pp. 101-108, y también su intervención en los documentales de Xavier Juncosa, “Integral Sacristán”, ed cit.

puede decir ya que el principal problema de esta nueva experiencia viene del contraste existente entre una enseñanza tendencialmente generalista y las exigencias de la investigación filosófica especializada, dividida (y evaluada oficialmente) por áreas de conocimiento que contemplan mal la transversalidad y los estudios, por así decirlo, fronterizos.

Ni la legislación vigente, ni la práctica existente en los medios académicos, ni los hábitos del profesorado universitario facilitan la superación del hiato creado entre docencia (en la que se exige generalismo y polivalencia) e investigación (en la que se exige especialización). Este contraste limita las posibilidades de que la supresión de la Licenciatura en Filosofía por el procedimiento de crear Facultades de Humanidades sea realmente seguida por la creación de un Instituto de Filosofía propiamente dicho y propiamente orientado a la investigación. Por lo que conozco de las dos experiencias actualmente en curso, la de la UPF en Barcelona y la de la Carlos III en Madrid, se está aún muy lejos de eso.

De hecho, si el objeto del análisis ha de ser la situación general en las universidades, habría que concluir que lo que está ocurriendo hoy en día es exactamente lo contrario de lo que postulaba Sacristán: en vez de un Instituto general o central de filosofía, una de cuyas funciones sería reorganizar el doctorado en filosofía, lo que tenemos es una multiplicación de licenciaturas y de doctorados en filosofías para licenciados en filosofía en los que se compite entre filósofos licenciados cada vez más alejados de los otros conocimientos y de las otras prácticas. La primacía dada a los departamentos y la persistente tendencia a la división y subdivisión de éstos, incluidos los filosóficos, conduce por lo general a que los estudios del tercer ciclo, que desembocan en el doctorado, sean en realidad una mera superposición de materias y asignaturas organizadas en función del cumplimiento pascual de las horas del profesorado en el Plan Docente. En vez de un Instituto general o central de filosofía, donde se coordinen las investigaciones interdisciplinarias universitarias, el tercer ciclo se ha dejado a la iniciativa de las antiguas secciones de filosofía o de los departamentos en que se han dividido las secciones, y los Institutos de Filosofía que existen (o que pugnan por existir) tienen que trabajar por lo general en el marco de instituciones de investigación fuera de la Universidad y en competición con sus departamentos. Tal es la situación, sólo corregida favorablemente, en algunos casos, por el aumento de la oferta para hacer doctorados en Institutos o Departamentos extranjeros.

V

No querría terminar sin hacer referencia a un tema que interesó particularmente a Sacristán en sus últimos años: el de la relación entre los estudios filosóficos (y más en general humanísticos) y la formación científica. Hoy en día existe un acuerdo bastante amplio en que para superar el hiato entre “las dos culturas” hace falta algo así como una “tercera cultura”*. Pero a nadie se le escapa que dar forma institucional o reglada a esta necesidad plantea problemas serios. No es fácil pasar de las declaraciones bienintencionadas sobre generalismo, comparatismo, interdisciplinariedad y transdisciplinariedad a la composición de los currícula apropiados, sobre todo teniendo en cuenta la fragmentación de los saberes en los departamentos universitarios que funcionan, por lo general, como compartimentos estancos. En cualquier caso, es evidente ya que ese problema no concierne solamente a la enseñanza universitaria sino también a la preuniversitaria.

Quisiera traer a colación aquí dos ejemplos positivos de que también en España crece la conciencia sobre la importancia de este problema.

El primer ejemplo de actitud positiva es el contenido en el llamado “Manifiesto de El Escorial” (hecho público durante el verano de 1996). En este Manifiesto un relevante grupo de científicos, encabezado por Laín Entralgo, rompía una lanza a favor de *la ciencia con conciencia humanística* y postulaba la necesidad de hacer algo más que un hueco a las Humanidades en las carreras científicas universitarias. Esto es un síntoma, creo que interesante, de que al menos una parte de la comunidad científica siente ahora que el diálogo con los humanistas es un déficit en nuestro sistema de enseñanza y que ese déficit ha de paliarse. El plan de estudios para la nueva Facultad de Biología de

* Recuérdese el libro póstumo de FFB, *Para la tercera cultura*, ob cit. y, por supuesto, *Albert Einstein. Ciencia y conciencia*, ob cit. y *La ilusión del método*, ed cit.

la UPF va en la misma dirección y se inspira en el mismo tipo de preocupaciones, y por eso incluye, de una parte, materias como Historia de la Ciencia y Epistemología, y, de otro, Ética y Bioética. El segundo ejemplo es igualmente revelador de la necesidad de un cambio de actitud en las instituciones educativas. Se trata del debate público que está teniendo lugar acerca de las implicaciones éticas, jurídicas, sociales y políticas de la biotecnología y de la ingeniería genética. En este debate científicos e ingenieros, de un lado, y filósofos y humanistas, de otro, se hallan cada vez más enfrentados en torno a las limitaciones y controles que la sociedad debería establecer respecto de determinadas investigaciones en curso (en particular las relativas a la clonación y los productos transgénicos). Como ya ha ocurrido con otros debates, anteriores o simultáneos, que estarán en la mente de todos (sobre el aborto, sobre la eutanasia, sobre la licitud de determinados tipos de trasplantes, sobre el uso de la energía nuclear para la producción de electricidad, sobre la persistencia del racismo, sobre la mejor manera de relacionarnos con la naturaleza, etc.), éste de ahora obliga a las personas razonables que entran en él a estar suficientemente informadas sobre los resultados de algunas de las investigaciones tecnocientíficas recientes*.

Juntando lo dicho sobre estos dos ejemplos se llega a la siguiente conclusión: si se quiere propiciar la discusión pública racional sobre algunos de los grandes temas socioculturales y ético-políticos controvertidos, en sociedades en las cuales el complejo tecnocientífico ha pasado a tener un peso primordial), los científicos necesitan formación humanística (histórico-filosófica, teológica, deontológica, literaria, etc.) para superar el cientifismo y los humanistas y hombres de letras necesitan cultura científica para superar actitudes sólo reactivas basadas por lo general exclusivamente en tradiciones literarias.

Las Facultades de Humanidades y Ciencias Sociales deberían pensar en las formas de institucionalización de un humanismo de base científica, o científicamente informado. Con los siguientes objetivos:

- 1º. Favorecer la configuración y difusión de una “cultura científica” a la altura de los tiempos entre graduados y licenciados en letras;
- 2º. Favorecer la difusión de las preocupaciones humanísticas contemporáneas ante el complejo científico-técnico entre científicos y expertos en general;
- 3º. Favorecer en la comunidad universitaria hábitos de conocimientos y de trabajo docente e investigador orientados de forma interdisciplinaria;
- 4º. Favorecer la formación específica de profesores e investigadores capacitados todos para construir una “tercera cultura”, una cultura puente entre la cultura literaria y la cultura científico-técnica.

Dar prioridad a objetivos como éstos parece esencial para facultades de Humanidades y Ciencias Sociales que sepan diferenciar efectivamente entre la mera acumulación de conocimientos y la adquisición de capacidades y hábitos que distinguen hoy en día a una persona intelectualmente educada en cuestiones humanísticas y científicas.

Creo que todo esto facilitaría la intervención con provecho del humanista (filósofo, literato, filólogo o historiador) científicamente informado en algunos de los debates públicos que hoy más nos apasionan y que muchas veces quedan determinados (y simplificados) por la difusión, en los medios de comunicación, de prejuicios morales, ideológicos y políticos no contrastados: aborto, eutanasia, racismo, relación entre desarrollo y medioambiente, creación de plantas y animales transgénicos, clonación de animales y posible clonación de seres humanos. El humanista de este fin de siglo no tiene por qué ser un científico en sentido estricto, pero tampoco tiene por qué ser necesariamente la contrafigura del científico natural o el representante finisecular del espíritu del profeta Jeremías, siempre quejoso ante las potenciales implicaciones negativas de tal o cual descubrimiento científico. Si se reduce a ser esa contrafigura el literato, el filósofo, el humanista, en suma, tiene todas las de perder [NC1]. Puede, desde luego, optar por callarse ante los descubrimientos científicos contemporáneos y abstenerse de intervenir en las polémicas públicas sobre las implicaciones de estos descubrimientos. Solo que entonces dejará de ser *un contemporáneo*. Con lo

* Sobre estas temáticas, véanse: FFB, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2000, y *Para la tercera cultura*, ob cit.

que se acabaría en una paradoja cada vez más frecuente: la del filósofo posmoderno contemporáneo de la premodernidad (europea u oriental).

Así, pues, el estudiante de Humanidades de este fin de siglo podría ser también un amigo de la ciencia en un sentido parecido al que lo son, a veces, de los narradores, de los pintores y de los músicos, los críticos literarios o artísticos equilibrados y razonables. El que el estudiante de Humanidades llegue a ser una cosa u otra no depende exclusivamente de la enseñanza universitaria reglada ni tampoco de los planes de estudio que acaben imponiéndose en ella. Como escribió una vez S.J. Gould*, la gente culta no deja de ser racista por mero conocimiento de los últimos estudios sobre la evolución de los humanos. En estas cosas de la vida sigue contando mucho el cómo le va a cada cual en la vitalista feria de las vanidades. Pero, aún así, el *sapere aude* no era, al fin y al cabo, una mala palabra. Esa palabra se tendría que complementar con otra, surgida de la autocrítica de la ciencia en el siglo XX: “ignoramos e ignoraremos”. Con lo que quedaría para el caso: atrévete a saber porque el saber científico, que es falible, provisional y casi siempre probabilístico, ayuda. También a los humanistas del fin de siglo.

No es mi intención terminar con una frase retórica bienintencionada sino apuntando hacia un problema concreto que dificulta actualmente la configuración de la “tercera cultura” y, más concretamente, la institucionalización de unos estudios de humanidades a la altura del siglo XXI. Ese problema es el siguiente: por debajo de las declaraciones más o menos bienintencionadas de las autoridades académicas, de los humanistas interesados por las ciencias y de científicos preocupados o responsables, todos los cuales suelen coincidir en la importancia didáctica y formativa del generalismo, del comparatismo y de la interdisciplinariedad, la institucionalización de las humanidades de base científica, en el sentido antes dicho, choca en nuestra facultades con una práctica muy establecida que favorece no sólo la fragmentación de los saberes en áreas de conocimiento sino --lo que es más grave-- la configuración de los currícula del profesorado casi sólo en función de lo que se suele llamar “campos de investigación” (que suelen ser, efectivamente, compartimentos estancos).

Si los criterios establecidos para llegar a la docencia universitaria en general priman la especialización en el plano de la investigación (de acuerdo con una orientación general que procede de los centros científico-técnicos) ¿cómo garantizar al *mismo tiempo* la formación polivalente que se ha de exigir a un docente de humanidades de nivel universitario o, con más razón, de los itinerarios de letras en la enseñanza media? De la forma en que se conteste a esta pregunta dependerá el futuro de las humanidades.

Uno de los problemas que suele paralizarnos siempre que se plantea la necesidad de reformar los planes de estudios en los estudios de letras es que el listado de las materias y conocimientos nuevos que, por lo general, se proponen para adaptar dichos estudios a las demandas y necesidades sociales resulta tan amplio y suele estar tan condicionado por el ya amplísimo listado de las materias establecidas (y por los intereses institucionalmente creados a partir de ellas) que, al final, paradójicamente, acabamos debatiéndonos entre Guatemala y Guatepeor: no tocar nada o entrar en la batalla entre departamentos o representantes institucionales de los distintos itinerarios por expansionarse.

Por otra parte, tampoco la apelación genérica a la interdisciplinariedad y al comparatismo, considerados a veces como la panacea, suele funcionar bien en la práctica. La conclusión a la que van llegando, uno tras otro, los congresos dedicados al asunto de la interdisciplinariedad es que cuando ésta se plantea sólo desde un punto de vista teórico se suele acabar en la mera superposición de las disciplinas, los métodos y las técnicas; en cambio, la interdisciplinariedad da frutos en las investigaciones aplicadas que se plantean a partir de temas y problemas específicos cuyo estudio es objeto de diferentes disciplinas.

No entraré aquí en el tipo de conocimientos filosófico-humanísticos que me parecen necesarios en las facultades científico-técnicas para que los licenciados en éstas puedan comunicarse con los humanistas en debates como los antes aludidos. Y no porque ese asunto no sea importante, que lo es

* Para una sentida aproximación a la obra de S.J. Gould, un científico-filósofo-erudito-divulgador muy admirado por FFB, véase *Para la tercera cultura*, ed cit, pp. 206 y ss.

(la recuperación tardía de filosofías tradicionales por científicos preocupados contrasta hoy, paradójicamente, con las propuestas innovadoras en el campo de la filosofía moral y política de las últimas décadas), sino por la limitación del tiempo. Sí querría, en cambio, decir todavía una palabra sobre la “cultura científica” que los estudiantes de humanidades de humanidades en general y los aspirantes a filósofos en particular necesitan ya en este fin de siglo.

Creo que necesitan (y eso se puede ir adquiriendo ya en el bachillerato):

1) lógica informal y teoría de la argumentación como fundamentación del pensamiento crítico necesario para hacer frente a la contaminación del lenguaje*. La distinción sobre los distintos tipos de argumentación y sobre su carácter demostrativo, probatorio, probabilitario o simplemente plausible es la base para orientarse en un mundo dominado por la cháchara o por la tentación a callarse para siempre.

2) nociones de historia y teoría de la ciencia específicamente dirigidas a la comprensión de las diversas nociones de “ciencia” que en el mundo, y en las diversas culturas, han sido. El estudio comparado de las nociones históricas de ciencia es la base para superar al mismo tiempo el cientificismo positivista y la crítica unilateral al complejo tecnocientífico.

3) nociones de termodinámica y particularmente sobre las interpretaciones de los dos primeros principios para poder abordar uno de los debates más apasionantes de nuestro tiempo: el de la revisión de la idea de progreso material en relación con los problemas medioambientales. La pregunta es: ¿hasta qué punto hay energías y tecnologías termodinamicamente más adecuadas que otras?

4) nociones de economía y sociología medioambiental específicamente orientadas a la comprensión de la crisis ecológica y de las principales correcciones y alternativas que se están proponiendo a este respecto.

5) nociones de la teoría sintética de la evolución como fundamento para la revisión de un ética tradicionalmente antropocéntrica;

6) nociones de biología molecular e ingeniería genética para poder intervenir con conocimiento de causa en los debates actuales sobre bioética;

7) nociones de genética de poblaciones para poder corregir con argumentos racionales a la altura de los tiempos la persistencia del racismo y de la xenofobia siempre implícitos en el choque entre culturas y más que previsibles para la próxima década.

Notas complementarias

[1] En uno de sus primeros artículos de filosofía marxista -“Tópica sobre el marxismo y los intelectuales”, *Nuestras Ideas* nº 7, firmado como José Luis Soriano-, escribía Sacristán que “el mero descanso contemplativo del hombre en sí mismo es para el marxista sumamente sospechoso; concretamente, sospechoso de constituir un mero estado de derrota ante la realidad; y esto en el mejor de los casos, cuando no constituye un estado de narcosis contagiosa al servicio de la clase dominante. Hay todavía en la naturaleza y en la sociedad tantos factores sin dominar que pueden pesar sobre el espíritu que el marxista no puede entregarse acríticamente a una conciencia subjetiva y más sentimental que otra cosa -”melancólica”, o eufórica- de la libertad”. Por eso era el marxista comunista: “por la decisión de jugar la vida de su razón a la carta del dominio real y consciente de los agentes materiales sobre los que se yergue el espíritu como Anteo ante la Tierra, sin cortar nunca con ellos. El marxista es tan poco incompatible con el “personalismo” que su ideología puede cifrarse en el intento de llegar a ser persona él y los demás, él con los demás, él por los demás. El marxismo es un humanismo”. Lo que le separa de cualquier otro, y principalmente del humanismo abstracto “personalista” concluía Sacristán, “es la tesis de que la persona y su libertad son entidades necesitadas no de conservación, sino de conquista”.

* En la misma línea, por ejemplo, que Luis Vega Reñón en *Si de argumentar se trata...*, Barcelona, BDT-Montesinos, 2004, y en clara sintonía con los trabajos e investigaciones de Pablo Cevallos, el que fuera viceministro de Educación en uno de los gobiernos de Rafael Correa y amigo personal de FFB y Pere de la Fuente.

Anexo 3
Escritos 1967, 1968

1967 “Lógica formal”, “Materialismo”, “Marx”: para la Enciclopedia Larousse.

“Martin Buber”, “Bertrand Russell”, “Ludwig Wittgenstein”, Enciclopedia Espasa

“Al pie del Sinaí romántico. Sugestiones para leer filosofía romántica”, *Destino*, 1967, pp. 39-42.

“Un problema para tesina de filosofía”, 1967 (para una revista de estudiantes de filosofía)

“La formación del marxismo en Gramsci”, 1967, *Realidad* (luego en *Nous Horizons*), n.º 14, 1967 (editada en Roma).

“Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo en G. Lukács”, 1967 (editado por primera vez en *Materiales*, n.º 1, enero-febrero de 1977) <Una reseña de *El asalto a la razón*, tal vez se editara en *Realidad*>

Lecturas I. Goethe, Heine, Madrid, Ciencia, 1967 (“La veracidad de Goethe”, 1963; “Heine, la consciencia vencida”, 1964)

+

Informes, cartas y material partidista

1968 “Corrientes principales del pensamiento filosófico contemporáneo”, Enciclopedia Labor. Suplemento 1968, pp. 781-803.

“Science et philosophie en Espagne”, *La Philosophie Contemporaine Chroniques*. Edited by Raymond Klibansky (Firenze, La Nuova Italia).

“El Diálogo: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, *Criterion* (Barcelona), n.º 35, 1968, pp. 35-52 (luego, en Alianza en 1969, en *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo* (edición de Jesús Aguirre)).

“Por qué leer a Labriola”, prólogo a su traducción de *Socialismo y filosofía* de A.Labriola.

“Cuatro notas a los documentos de abril del PCCh”, en A Ducek, *La vía checoslovaca al socialismo*, Ariel, pp. IX-XXXIII

+

informes, textos, escritos partidistas.

Situación política: miembro del comité ejecutivo del PSUC y miembro del comité central del PCE.
Expulsión de la Universidad 1965

Textos de filosofía hasta 1968

1. Selección de sus artículos publicados en *Laye*.
2. “Lógica formal y filosofía en la obra de Scholz”, *Convivium* (Barcelona), año II, n.º 1, enero-junio de 1957.
3. Trabajos publicados en *Nuestras ideas*: “Humanismo marxista en la *Ora marítima* de Rafael Alberti” (1957), “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales” (diciembre de 1959), “Jesuitas y dialéctica” (1960).
4. Apuntes de filosofía. Curso “Fundamentos de Filosofía”, curso 1956-1957 y ss.
5. “La filosofía desde la terminación de la II Guerra Mundial hasta 1958”, *Voz Filosofía de la Enciclopedia Espasa* (Aparecido en 1961).
6. Tesis doctoral: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, 1959.
 - 6.1. Reedición en *Crítica* en 1995. Presentación de Francisco Fernández Buey.
7. “Tres notes sobre l’Aliança impia”, *Horitzons*, n.º 2, primer trimestre de 1961.
8. “Sobre el *Calculus Universalis* de Leibniz en los Manuscritos 1-3 de abril de 1679”, 1960 (oposiciones cátedra de Valencia de 1962).
9. Memoria de oposiciones, 1960-61 (aparece en PMII como “Apuntes de filosofía de la lógica”).
10. Presentaciones de Quine, 1962: “Los métodos de la lógica” y “Desde un punto de vista lógico”.
11. “Studium generale para todos los días de la semana”, conferencia facultad de Derecho en la UB, marzo de 1963. Importante para nuestro asunto.
12. “De la idealidad en el derecho”, Conferencia en la Facultad de Derecho de la UB. Impreso posteriormente en *Teoría y sociedad. Homenaje a José Luis Aranguren*, Ariel, 1970.
13. *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Ariel, 1964.
 - 13.1. *Lógica elemental* (Labor, no se edita)
14. *Teoría del conocimiento* (Labor, no se edita). Texto interrumpido.
15. “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, 1º de mayo de 1964. Introducción a FE, *Anti-Dühring*, México, Girjalbo, 1964. Uno de sus textos más influyentes.
16. “Prólogo a la edición catalana de *An Outline of Philosophy* de B Russell”, presentación de B.R, *Iniciació a la filosofia* (Edicions 62, 1965, traducción catalana de J. Solé Tura).
17. “Sobre el realismo en arte”, 1965 (Ponencia para una discusión de un libro de V. Bozal, *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo*, Ciencia Nueva, Madrid).
18. “Un apunte acerca de la filosofía como especialidad”, 1966. Publicación del consejo de la Especialidad de filosofía del SDEUB.

19. “Al pie del Sinaí romántico. Sugestiones para leer filosofía romántica”, *Destino*, 1967, pp. 39-42.
20. “Un problema para tesina de filosofía”, 1967 (para una revista de estudiantes de filosofía)
21. “La formación del marxismo en Gramsci”, 1967, *Realidad* (luego en *Nous Horizons*), n.º 14, 1967 (editada en Roma).
22. “Nota sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo en G. Lukács”, 1967 (editado por primera vez en *Materiales*, n.º 1, enero-febrero de 1977)
23. “Corrientes principales del pensamiento filosófico contemporáneo”, *Enciclopedia Labor. Suplemento* 1968, pp. 781-803.
24. “Science et philosophie en Espagne”, *La Philosophie Contemporaine Chroniques*. Edited by Raymond Klibansky (Firenze, La Nuova Italia).
25. “El Diálogo: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, *Criterion* (Barcelona), n.º 35, 1968, pp. 35-52 (luego, en Alianza en 1969, en *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo* (edición de Jesús Aguirre)).
26. “Por qué leer a Labriola”, prólogo a su traducción de *Socialismo y filosofía* de A. Labriola.

Traducciones

- 1967** R. Havemann, *Dialéctica sin dogma*, Ariel
J.K. Galbraith, *El nuevo estado industrial*, Ariel
HBCurry-R Feys, *Lógica combinatoria*, Tecnos, 1967
- 1968:** G. Hassenjaeger, *Conceptos y problemas de la lógica moderna*, Labor, 1968
W.O. Quine, *Palabra y objeto*, Labor.
E. Fischer, *Arte y coexistencia*, Península
G. Lukács, *Goethe y su época*, Grijalbo
H. Marcuse, *El final de la utopía*, Ariel
J. Thuillier-A. Chatelet, *La pintura francesa. De Le Nain a Fragonard*, Skira-Carroggio.
H. Landolt, *La pintura alemana. Baja Edad Media (1350-1500)*, Skira-Carroggio.
- 1969:** J.R. Newman, ed, *Matemática, verdad y realidad*, Grijalbo (6 volúmenes).
AAVV, *Las estructuras y los hombres*, Ariel
Antonio Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid.
G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo
M. Bunge, *La investigación científica*, Ariel
G. Bauer, *Curso de alemán*, Vergara.
J. Habermas, de, *Respuestas a Marcuse*, Anagrama
D Runes, edi, *Diccionario de filosofía*, Grijalbo
J.D.Brown-B. Rose, *La pintura norteamericana del período colonial a nuestros días*, Skira-Carroggio
- 1970:** Ch Lasch (*La agonía de la izquierda en Norteamérica*), H. Marcuse (*Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*), A.C. Pigou (*Socialismo y capitalismo comparados*), *El alma y las formas*, y la *Antología* de Gramsci (editada en México)

Anexo 4

CITAS, REFLEXIONES

De Antonio Gramsci se inspira en la idea de que el marxismo es una praxeología o “filosofar de la praxis”, en el que, en expresión del mismo Manuel Sacristán, el sustantivo “praxis” es sintácticamente “un genitivo subjetivo, no un genitivo objetivo”; esto es, un filosofar en el que no se trata de elaborar una teoría “de pizarra” sobre la práctica política, sino que son los mismos agentes de la práctica política desarrollada, los que, a partir de su experiencia, que es saber sustantivo, y de su nuevo grado de organización –poder-filosofan sobre su actividad con el fin de extraer todas las conclusiones posibles para la propia práctica política futura: lo que propone Gramsci no es una filosofía que trata sobre el objeto de la praxis, sino la praxis que se auto reflexiona. Y esta idea fecunda es asumida por Sacristán.

Joaquín Miras (2005)

Cualquiera que le haya tratado con un poco de asiduidad, y que no sea un corcho, habrá tenido con él experiencias de este tipo, en las que se veía al antifilisteo en acción. Una vez, y por un lance militante que ahora no viene a cuento, quedamos, él y yo, un sábado por la mañana, encargados de limpiar un polvoriento local prestado que habría de servirnos de almacén. Cuando digo "limpiar", no estoy hablando en jerga de clandestinidad. Quiero decir, literalmente, "limpiar": con lejía, zotal, decapantes para madera, estropajos, guantes de caucho, escobas, recogedores y fregaderas. Yo, como os podréis figurar, comparecí a la cita con poco más que lo puesto, y más presto a hablar de filosofía y de política con el maestro que a otra cosa. Para mi estupefacción, él se presentó equipadísimo, y no sólo con el instrumental completo para la limpieza, sino hasta con un mono azul, que se enfundó no bien traspasada la puerta del desastrado local. Y se habló de filosofía, y se habló de política, y de muchas otras cosas (¿tendré que decir a estas alturas que era un conversador fascinante?). Desde luego que se habló. Pero también se limpió, y con alegría y eficiencia: nunca he vuelto a ver un suelo y unos estantes tan relucientes.

Antoni Domènech (2005)

No quiso ser un filósofo académico, aunque tenía un concepto del matiz filosófico, del distinguir y matizar en filosofía, como sólo puede encontrarse en los filósofos de verdad.

No quiso ser un filósofo sistemático, aunque su concepción de la racionalidad, del pensamiento racional, y de la importancia del método estaba en las antípodas del nihilismo intelectual y de la perplejidad permanente en que finalmente ha derivado la crítica de las filosofías sistemáticas.

No quiso ser un filósofo licenciado, aunque tenía todos los títulos, y más, de los que se requerían y se requieren en las instituciones universitarias para ello.

Fue, por todo eso, por lo que no quiso ser y por lo que valía, un pensador en el sentido pleno, clásico, de la palabra: un lógico formal nada formalista, un lógico atento al desarrollo y a la evolución de las ciencias naturales y sociales, un estudioso de la lógica en su historia.

Y en su filosofar fue consciente al mismo tiempo de los límites del análisis reductivo que es propio de las ciencias particulares, un pensador abierto a la valoración de los filosofemas y de las metáforas que caracterizan y caracterizarán siempre al conocimiento precientífico y metacientífico.

Entendió el filosofar como un enfrentamiento reflexivo y comprometido con la realidad y la vida, como una reflexión crítica y permanente sobre naturaleza y sociedad entendidas como un todo.

Su filosofar fue dialógico y socrático en una época, la nuestra ya, en la que los filósofos profesionales se dividían cada vez más entre el especialismo de los compartimentos estancos cristalizados en áreas de conocimiento y el diletantismo de aquellos otros que se llaman a sí mismos científicos porque han aprendido a manejar alguna de las herramientas formales surgidas de las nuevas ciencias.

El filosofar de Sacristán fue atípico e incómodo para los filósofos de la época del "remurimiento", en los años cincuenta; siguió siendo atípico e incómodo para la filosofía institucionalizada en España en los años sesenta; ha sido atípico e incómodo para las filosofías licenciadas de la época de la transición democrática. Y, a lo que parece, su herencia filosófica sigue siendo atípica e incómoda para la mayoría de los filósofos de ahora.

Probablemente esta atipicidad y de esta incomodidad persistentes se deben a la dificultad que en general se experimenta a la hora de calificar y clasificar el filosofar de Sacristán desde que empezó a escribir sus primeros ensayos en *Laye* hasta los años 80, cuando escribía en *mientras tanto* y recogía una parte de sus escritos en los *Panfletos y materiales*.

Es sintomático el hecho de que este filosofar suyo sólo haya tenido el predicamento que merecía en la época en que pudo ser reducido a una de esas clasificaciones típicas en la historia cuasi periodística de las ideas, esto es, cuando se le pudo identificar, sin más, como cabeza de lista de una de las corrientes de la historia de la filosofía contemporánea: el marxismo. Allá por los años sesenta y setenta. Pues, más allá o más acá de la valoración que cada uno hagamos de lo que ha sido el marxismo, este hecho prueba, sigue probando, lo necesitados que en general estamos, al abordar un pensamiento original, de los calificativos, las clasificaciones y los cajones establecidos.

Francisco Fernández Buey (1994)

La salida de esa farsa que encontró Vázquez Montalbán fue la escritura subnormal y quizá la que halló Sacristán pasó entonces por uno de sus papeles más perdurables y valiosos. En aquellas pocas páginas tituladas *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (publicadas en Nova Terra en 1968 y en dos meses reeditada) están concentradas algunas de las virtudes mayores que el propio Sacristán se aplicó a sí mismo... y que no demasiados han sabido aplicar al conjunto del saber universitario. Había allí un programa pedagógico de gran potencia, precisamente porque reclamaba en esencia la creación de un resorte, de un mecanismo técnico que permitiese la fecundidad intelectual de los estudiantes frente a la pasiva o dócil deglución de saberes dados. No se trataba de reinventar la universidad ni de expulsar de la docencia o de la institución misma los estudios filosóficos sino de hacerlos reales y empíricos; de hacerlos útiles en el sentido más pleno en el que puede reconocerse la tradición del humanismo ilustrado y, por tanto, muy al margen de definiciones ideológicas ulteriores. Esa sugerencia apelaba a la urgencia de enseñar a pensar por la vía autorreflexiva y autointerrogativa, con el recelo crítico contra el saber estable muy despierto, muy vivaz, nada satisfecho con sus hallazgos o sus aparentes certidumbres. Casi parece estar inaugurando la propensión postmoderna y desdramatizada a asumir la inestabilidad del saber sobre la base de la pluralidad de perspectivas, de intereses, de formaciones. En cierto modo, lo que había en aquel panfleto vigoroso y exacto era la exigencia directa de aprender repensando, de sospechar de lo sabido como única estrategia de actualización y oxigenación, y por lo tanto de mínima posibilidad de acercamiento a algo sólido (porque naturalmente se desvanecerá en el aire...): esa había de ser la función filosófica en el conjunto de los saberes, y de ahí arrancaba su auténtica naturaleza higiénica, subversiva, innovadora. Cambiarla de sitio para hacerla rendir donde más temible podría resultar, entre licenciados que empiezan a madurar (o creen haber empezado a madurar) una recentísima adquisición rudimentaria de saberes más o menos especializados.

Jordi Gracia (2005)

El tiempo es la prueba del algodón de los textos y las películas. Ni el recurso al estilo abstracto o ampuloso evita el envejecimiento ni las referencias a la circunstancia particular producen necesariamente localismo o temporalidad. En los textos de Manuel Sacristán sorprende lo fácil que es dejar caer la circunstancia lejana y dejar a la vista el mensaje permanente. No es difícil explicar: Sacristán posee la virtud que reconocemos en los clásicos, la de responder sin falta a nuestras demandas nuevas. Los clásicos son como camas elásticas, cuanto más las golpea uno con preguntas, más alto elevan nuestra mirada. Y esto es lo que nos ocurre con Manuel Sacristán cuando cuestionamos el tiempo que nos toca vivir y miramos hacia atrás y leemos sus textos para encontrar algunas señas con las que podamos identificarnos de razón y corazón reconciliándonos con la tradición rebelde que se pierde en la historia de los humanos.

Fernando Broncano (2006)

Entonces se convierte en militante comunista organizado, en alguien que va volver a Barcelona a militar en el Partit Socialista Unificat de Catalunya, en el partido comunista aquí. Me tendré que saltar muchas cosas, pero quería resaltar una idea, sobre todo para los jóvenes: la idea que está debajo de todo eso. En los años cincuenta, para los intelectuales europeos, una de las cuestiones principales desde el punto de vista moral, quizá la más candente, era la que enunciaban personas que habían estado vinculadas a la resistencia contra el nazismo, particularmente Albert Camus y Jean-Paul Sartre. Se trata del asunto de *l'engagement*, del compromiso.

Este compromiso tiene un sentido de compromiso político, pero no el de componenda —como suele significar hoy la política—, sino el sentido de compromiso político-moral con un ideal. Sin duda Sacristán, por su idea de la libertad como libertad para construir la propia persona, como despliegue y construcción de la propia personalidad —siguiendo el aforismo clásico de Píndaro: “llega a ser el que eres”—, debió encontrar en esta idea de compromiso una manera de dirigir la construcción de su propia personalidad. Ya no se trataba sólo de entrar en contacto vagamente con los trabajadores: se trataba de comprometerse junto con ellos para la causa de la emancipación social. Para muchas personas de esa época —y para muchos de los aquí presentes— la idea de compromiso ha sido esencial, nada coyuntural: era una cuestión de fondo, e iba con la propia vida. Y, efectivamente: el compromiso moral con la emancipación y el compromiso político

con el partido comunista iba a cambiar radicalmente la vida de Manuel Sacristán. Ante todo porque le obligaría a prescindir de su personal inclinación por convertirse en un estudioso.

Juan-Ramón Capella (2005)

Respecto al núcleo de su posición moral y práctica, creo que Sacristán daba más el tipo de un “profeta ejemplar” que el de “un profeta ético”, para recoger la celebrada distinción de Max Weber: el “mensaje” moral del hombre era él mismo, la propia manera de hacer y de comportarse, su manera de tratarse a sí mismo y de tratar a los otros; mientras que un “profeta ético” se considera instrumento de una verdad moral preexistente, cuyo “mensaje” intenta transmitir de una manera relativamente independiente de su propia conducta. Creo que es importante esta distinción weberiana aplicada a Sacristán porque el hecho de no tenerla en cuenta, de entender a Sacristán como “profeta ético” (“dogmático” si se quiere) ha sido una fuente de malentendidos a la que se han dejado arrastrar muchos de sus enemigos y algunos de sus propios pretendidos amigos.

Antoni Domènch (2005)

En España, la gran historia de la formación y desarrollo de la nueva lógica nos fue ajena y nuestro país, lejos de contribuir a esos grandes acontecimientos, asistió a ellos como una especie de convidado de piedra. Aquí, las primeras noticias sobre la nueva lógica se remontan a principios de los años 1890; pero su implantación efectiva se hará esperar más de medio siglo, hasta los años 1960-70, tras un largo, accidentado y entrecortado periodo de recepción. ¿Qué papel le corresponde a Manuel Sacristán en este proceso y en su desenlace? Adelanto una respuesta. Sacristán desempeña un papel de protagonista al menos en dos aspectos:

(i) el de contribuir a la aclimatación cultural de las nuevas ideas lógicas en los años 50-60 a través de sus ensayos filosóficos y sus traducciones; (ii) el de contribuir a la normalización del estudio de la lógica por esos mismos años a través de sus cursos y, sobre todo y en un ámbito de influencia más general, mediante su (1964), *Introducción a la lógica y al análisis formal*.

No es, por cierto, el primer tratado de lógica de un autor español, ni el primero publicado en español con un formato de manual –en ambos casos hay precedentes como, respectivamente, la *Introducción a la lógica* de García Bacca (1934) y la *Lógica matemática* de Ferrater y Leblanc (1955), aparte de algún que otro ensayo colateral como los *Fundamentos matemáticos de la lógica formal* de M. Sánchez-Mazas (1963)–. Pero sí es, desde luego, la primera publicación española que, en esta materia, reúne las condiciones de un buen libro de texto: actualidad de conocimientos, rigor técnico, disposición eficaz, claridad expositiva –además de atender a ciertos propósitos filosóficos relacionados con el conocimiento y el método científico y con el pensamiento crítico–. Con todo, su significación, dentro del proceso histórico de aculturación y recepción que he mencionado, aún resulta mayor: la *Introducción a la lógica y al análisis formal* de Sacristán no sólo es el manual de lógica por excelencia en la España de los años 60, todavía presente en las bibliografías de nuestros manuales de los 70 y 80, sino que además pone fin a las tentativas de introducción y reintroducción de la nueva lógica con su recepción efectiva, a la vez que representa el punto de inflexión hacia su normalización académica.

Luis Vega Reñón (2005)

El tercer tipo de filósofo, el que he llamado “griego”, es el que hace de la tarea de vivir con sabiduría el centro de su reflexión y de su acción. La filosofía no es en este caso un saber añadido, sino que, por así decir, coge la vida de través. Aristóteles lo expresaba con claridad y economía en el paso antes citado: investigamos para ser buenos. En cierto modo se ajusta mejor a la idea popular que esta detrás de expresiones como “es mi filosofía de la vida” o “se toma las cosas con filosofía”. El filósofo griego hace hacer de la vida una vocación (Ortega). Lo importante es saber vivir y el bien vivir requiere un buen conocimiento de uno, una mapa del mundo para orientarse y encarar la modificación de aquello que pueda modificar. La búsqueda consciente y reflexiva de la buena vida, de estar alerta con uno y con el mundo, constituye el norte que regula el quehacer de este filosofar. Para decirlo con un poeta oriental: “con la serenidad/para aceptar las cosas que no puedo cambiar/el valor para transformar las que puedo/y la sabiduría para apreciar la diferencia”. Sea en su versión estoico-epicúrea, “vuelta hacia dentro”, evitando la exposición a las contingencias del mundo, sea en la aristotélica, “vuelta hacia fuera”, hacia la política, hacia el cultivo de bienes como la amistad o la educación, el filósofo “griego” busca acomodar la vida al pensamiento.

Félix Ovejero (2005?)

Conviene señalarlo: a parte de que la expresión “resistencia silenciosa” es *políticamente* una contradicción en términos, puesto que en política -y más bajo una dictadura- la acción de resistir implica

siempre una actitud *práctica* de (re)acción ante el *statu quo*, debe precisarse que el grupo de *Laye* practicaba la *disidencia*, que según la Real Academia Española significa “separarse de la común doctrina, creencia o conducta”. Esto es, separarse y no enfrentarse. El poeta italiano Eugenio Montale cristalizó magníficamente en 1933 esta forma de actuar bajo el fascismo en unos versos que decían “*no me preguntes lo que soy, sólo sé lo que no soy y lo que no quiero*”.

Sacristán fue el primero a dar el paso que representaba el salto de la disidencia a la resistencia, ingresando en el PSUC. Adherirse a un partido clandestino, en 1956, representaba una fractura con el reciente pasado y la práctica intelectual anterior: insisto, no hay continuidad entre la experiencia de *Laye*, o, por decirlo de otro modo, entre la recuperación y estudio de pensadores liberales o libertarios y no ya el marxismo (que bien podía ser), sino la militancia activa en un partido clandestino de la España de los cincuenta, que era algo bien distinto. Hay una *ruptura*, en la manera de concebir la política, el papel del organizador de la cultura pero sobre todo la propia vida personal, porque cuando se habla de un intelectual militante de aquellos años hay que *pensarle históricamente*, es decir, insertarle en su tiempo y examinar las consecuencias de un compromiso político que fuera más allá de escritos literarios o proyectos editoriales no alineados: el intelectual de posguerra (casi siempre procedente de la medio-alta burguesía y educado en ambientes de elite) que entraba en un partido clandestino, sabía que tenía todo un mundo que perder.
Giaime Pala (2005)

Me parece que si echamos la mirada atrás y reflexionamos sobre lo que fue la experiencia de Manuel Sacristán y de los intelectuales comunistas bajo el franquismo tendremos que detenernos en el sentido de esa militancia y preguntarnos: por qué estas personas se hacían comunistas, cómo actuaban, qué tipo de repercusiones conllevaba la militancia en su esfera pública y privada y, también, el precio que tuvieron que pagar. Puede que no llegaremos todos a las mismas conclusiones sobre esta historia que hoy me parece imprescindible, pero estoy seguro de que, cualquiera que quiera estudiarla con rigor historiográfico, convendrá en que en ella se entreven los rasgos, como decía Walter Benjamin, de ese tiempo denso y pletórico que caracterizó el siglo XX.
El siglo de las grandes esperanzas y de las grandes tragedias.
Giaime Pala (2005)

Anexo V

La historia de una expulsión universitaria durante el franquismo. Entrevista con Pep Mercader Anglada³⁴.

*

¿Cuándo conociste a Manuel Sacristán? Creo que fuiste alumno suyo durante el curso 1964-65 en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona.

Sí. Lo tuve de profesor en primer curso de Económicas, en el año 64. No lo había oído nombrar anteriormente ni lo volví a ver después.

¿Qué asignatura impartía? ¿De qué os hablaba concretamente?

No recuerdo el nombre exacto de la asignatura. Nosotros la llamábamos simplemente “Filosofía”. Sacristán nos informó claramente el primer día: dedicaría el curso a la Lógica Formal. A él le serviría para no complicarse la vida y a nosotros para activar el cerebro. Perdón, el no hablaba nunca así. Era muy meticuloso en el uso de las palabras, no era tan burdo. Sí que recuerdo, sin embargo, que de un modo u otro justificó la utilidad que podía tener el aprendizaje de la Lógica en nuestra formación, y que dijo que la lógica era un campo de la Filosofía poco susceptible de tendencias ideológicas y que, por tanto, esperaba no poder ser acusado por nadie de desvaríos en sus explicaciones en clase. No lo conocía de nada pero entendí que habría tenido problemas con lo que hubiera explicado en clase en cursos anteriores. A mí, aprender algo de Lógica me atraía suficientemente. Con un profesor con problemas con las autoridades aún más. En los últimos cursos de Bachillerato los que procedíamos de familias de tendencias antifranquistas nos habíamos ido reconociendo. En mi caso, se trataba de un antifranquismo con base en el catalanismo. Pero creo que, aparte de los bien formados en las distintas teorías políticas, y fuera de los integrados en grupos políticos y sindicales clandestinos, a los demás nos unía un único sentimiento de lucha contra “el régimen”. Hay que haber vivido esta unión en la lucha antifranquista para entender en toda su amplitud la famosa boutade de Vázquez Montalbán “Contra Franco vivíamos mejor”.

¿Asistían muchos estudiantes a sus clases? ¿No resultaba extraño en aquellos años que un profesor de Filosofía impartiera una asignatura de ese tipo en la Facultad de Económicas?

La asignatura era obligatoria para todos los matriculados en primer curso, todas las asignaturas eran obligatorias, y éramos bastantes más de cien los matriculados. Primer Curso se daba en la planta baja de lo que después fue la Escuela de Altos Estudios Mercantiles, donde las aulas son mayores. Sus clases estaban siempre llenas a rebosar, a menudo con alumnos sentados en los escalones de los pasillos. Yo mismo, que me saltaba olímpicamente todas las clases (en el bar se aprendía más) y que colgué la carrera dos años después, no falté nunca a las clases de Sacristán. Y llegaba antes de la hora, para no tener de sentarme en los pasillos o en la misma tarima. Y, sin embargo, no había barullo: en las clases el silencio era total, la atención completa. Todos tomábamos apuntes como si nos fuera la vida en aquella asignatura.

Un día una alumna se mareó, quizá por el sofoco de tanta gente apretujada en la clase. Antes de enterarme de lo que realmente pasaba, lo primero que vi fue que Sacristán se interrumpía de repente, saltaba de la tarima al suelo por encima de los alumnos allí sentados y se acercaba a la segunda o tercera fila para interesarse por la chica. Entre él y algunos compañeros la acompañaron

³⁴. Estudiante de Arquitectura y Económicas, licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Barcelona, Pep Mercader Anglada ha sido profesor de secundaria de ciencias sociales durante largos años en la educación pública de Cataluña. Germanista, poeta, reside actualmente en Lübeck (Alemania). El historiador Jordi Torrent Bestit ha escrito sobre él: “Excelente persona, leal -y muy- amigo de sus amigos, y en posesión de una cultura vastísima que se despliega sobre intereses muy diversos. Participó activamente en las batallas vecinales de la tardo-dictadura y jamás ha desfallecido en la defensa de marxismo”. “La historia de una expulsión universitaria durante el franquismo. Entrevista con Pep Mercader Anglada”. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=77866>

fuera del aula y aún, después, nos tuvo un buen rato aguardando hasta que regresó a la pizarra y nos comunicó que la chica estaba bien y que no había pasado nada. Yo ya conocía al Sacristán maestro, aquel día conocí a Sacristán como persona.

Fue entonces cuando te hizo aquel comentario sobre aquel examen parcial...

Sí, efectivamente. Aún lo conocí mejor cuando realizamos un examen parcial. A la siguiente clase, supongo que con un fin de semana de por medio, se presentó con todos los exámenes corregidos, y magnífica y concienzudamente corregidos. ¿De dónde habría sacado el tiempo? ¿No se dedicaba Sacristán a otra cosa que dar aquellas clases en Económicas?...

Antes de devolvernos los exámenes corregidos, comentó que la importancia de aquella prueba era la de que sirviera como un contacto entre lo que nosotros habíamos asimilado y su percepción de lo que deberíamos haber asimilado. Comentó lo que creía válido como repuesta a cada una de las cuestiones planteadas y, aún antes de repartir, nos hizo un breve comentario personal, en voz alta, ¡uno por uno! Si no queríamos que nos hiciera el comentario en voz alta, podíamos indicárselo con un simple gesto, pero nos pidió que fuéramos atendiendo a todos aquellos breves comentarios porque, aunque no fueran dirigidos a nosotros, también nos podían ser de utilidad.

Recuerdo muy bien el comentario que me correspondió:

¿Usted escribe poesía, verdad?

Si - Hube de confesar.

Se nota. Su examen está bien, pero adolece de una redacción torturada, como si tuviera de luchar para encontrar en cada frase la palabra exacta.

Comentario ajustadísimo. Sacristán, al instante, había detectado mi talón de Aquiles. En los folios del examen había otros comentarios escritos y una nota que me supo a poco, un 8, pero que tuve de reconocer como la que seguramente me correspondía.

Me preguntas si no nos extrañaba que un profesor de Filosofía diera clases de Lógica en la facultad de Económicas. A mi no. Había empezado estudiando el primer curso de Arquitectura, en la Central, y la primera clase que tuve fue... ¡Biología!... Con un tal Doctor Coronas. Supongo que correspondía a una materia común de las carreras de Ciencias, pero es una buena muestra del alto nivel surrealista de los programas antes del plan Maluquer, en Letras. En todo caso, a las clases de Coronas dejé de asistir. Las de Sacristán me parecieron tan maravillosas para mi formación universitaria que ni me planteé si se correspondían o no con una atinada programación de los estudios de Ciencias Económicas.

¿Recuerdas el nombre de algunos compañeros tuyos de aquel curso? Enrique Irazoqui, el que más tarde fuera el Cristo de Pasolini, fue uno de ellos si no estoy mal informado.

Il Vangelo secondo Matteo ya se había rodado, y ya se había estrenado en España con el título tendenciosamente cambiado: *El Evangelio según San Mateo*. En una de las primeras clases hubo un breve diálogo entre Irazoqui y Sacristán. Sí, a pesar del gran número de alumnos en clase, Sacristán promovía la intervención del alumnado: si nadie preguntaba nada, preguntaba él. Por el tono en que se entrecruzaron las palabras, me pareció entender que ya se conocían. En el examen del que te he hablado antes, Irazoqui sacó un 10. Desconozco las tendencias políticas de Irazoqui, y mucho menos sus tendencias sexuales, sólo sé que había tenido una importante relación con Pasolini. Y reconozco que a partir de este pequeño dato no puedo deducir nada consistente. Pero a mí, personalmente, este 10 siempre me sirvió para no dar crédito a lo que más tarde se divulgó: que Sacristán no había admitido a Gil de Biedma en las filas del PSUC debido a su homosexualidad, siguiendo la línea del PCI que había expulsado a Pasolini de sus filas. Hoy, la negativa de Sacristán a la afiliación de Gil de Biedma, podemos interpretarla mucho mejor reconociendo el evidente peligro que suponía para el partido la entrada de un personaje con una vida nocturna "alborotada", seguido siempre de cerca por la policía. Sin embargo, a partir de este episodio, muchos siguen

atribuyendo a Sacristán una intransigente moralidad según las normas sociales tradicionales, incluida la homofobia³⁵.

¿Y qué pasó el curso siguiente, pocos meses después de que García Valdecasas fuera nombrado rector de la Universidad de Barcelona?

Éste señor sí tenía una intransigente moralidad según los principios del Movimiento. Decano de la Facultad de Medicina en la inmediata posguerra, de él se cuenta que mandó quemar las tesis doctorales redactadas en catalán durante la República. No sé si es cierto. Sí sé que justificó en su “intransigente moralidad”, en su fidelidad a los principios franquistas y en su propia conciencia, el no poder permitir que un reconocido comunista estuviera dando clases en “su” universidad.

¿Qué hicisteis los estudiantes al conocer la expulsión de Sacristán, al saber que no se le renovaba el contrato?

Durante el mes de Octubre no se impartieron clases de “Filosofía” de Primero. Parecía que se estaba siguiendo una estrategia de no provocar al alumnado en caliente, en dejar pasar los días y nombrar a alguien cuando el ambiente estuviera más calmado. Mala estrategia, porque el primer día de clases los alumnos recién llegados del Preuniversitario ignoraban el tema, y fue precisamente durante este lapso que fueron informados por sus compañeros de los cursos superiores. Así que cuando finalmente se presentó un profesor con la intención de dar la clase, nadie entró en el aula.

Pero creo que a la cuarta o quinta oportunidad un estudiante entró en clase...

Sí, sí. La consigna de no entrar se siguió en las clases siguientes, pero debía ser al cuarto o quinto día que un alumno entró en clase, y la clase se dio, para él solo. Entre clase y clase, este alumno terminó en el estanque de la entrada de la Facultad. Mucho después alguien me contó que el gilipollín de marras era [Juan José] Folchi, quien después destacaría en la UCD, de donde también lo echarían, aunque no a un estanque. Después se daría un garbeo por AP y, implicado en el caso

³⁵. Efectivamente. Tras su regreso de Alemania e incorporación al PSUC, y tal como Gil de Biedma explica en su *Diario*, éste le pidió a Sacristán su entrada en las filas de un PSUC duramente perseguido, solicitud que, finalmente, le fue denegada. Es prácticamente imposible que Sacristán tomara esa decisión sin consultar ni dialogar con nadie del Partido y es muy improbable a pesar de que Sacristán fue, como todos, un hombre de su tiempo, que la razón de la no admisión de Biedma residiera en una homosexualidad no escondida. Testimonios de otros amigos y compañeros homosexuales de Sacristán parecen confirmar esa imposibilidad. Otra razón más: Carlos Barral, amigo íntimo de Gil de Biedma, en sus *Memorias* (Península, Barcelona, 2001, 724 páginas) hace unas veinte referencias a Sacristán. Algunas se inician con cláusulas como la siguiente: “Yo no sé hasta qué punto es un falso recuerdo o un vago recuerdo que el propio Sacristán sancionó en alguna ocasión su reconocimiento pero el caso es, recuerdo o broma cultivada a lo largo de los años, que, desde hace mucho tiempo, tengo la idea...” (p. 223) y así siguiendo. Por lo demás, Barral acusa a Sacristán de darse pegotes lingüísticos en diversas ocasiones e insinúa que su traducción de *El Banquete* no fue una traducción directa del griego por desconocimiento real de la lengua. Aparte del testimonio contrario del propio Sacristán, baste acudir a la Biblioteca de la Facultad de Económicas de la UB, y ver unas 1.000 fichas escritas en griego, además de fichas con discusiones filológicas sobre traducciones de García Bacca de aforismos de Heráclito para refutar la alegre y singular sospecha del senador que, desde luego, también recibió ecos y alabanzas en la sociedad barcelonesa. En esas *Memorias* que, en general, salvo alguna excepción que merece ser destacada, son poco amables con Sacristán, nada se dice de que fuera Sacristán quien negara por razones homofóbicas a Gil de Biedma la entrada en el Partido y Barral, sabido es, fue amigo íntimo del poeta, el valor de cuya obra poética siempre fue reconocido por Sacristán. Los primeros poemas de Gil de Biedma se editaron en *Laye*, revista en la que el autor de “Heine, la consciencia vencida” tenía una notable influencia editorial. Sobre este asunto de vida infinita, siempre explicada en términos erróneos, puede verse S. López Arnal, *La observación de Goethe*, Madrid, La Linterna Sorda, 2015, especialmente el 2º capítulo.

KIO con De la Rosa, también se pasearía por la cárcel³⁶. De todos modos, en la siguiente clase ya no sólo entró él, eran 6 ó 7, y había otro grupito a punto de entrar.

Cuando, finalmente, entrasteis en clase, ¿qué actitud tomasteis?

La idea del resto del alumnado era que si no se daban clases no podría haber suspensos por una asignatura no impartida, pero que si se daban, los no asistentes tenían el suspenso asegurado. Viendo que el profesor estaba dando clase, el grupo de indecisos entró... pero con ellos, media facultad. Las otras clases pararon. Todo el mundo se puso a hacer el mayor ruido posible en aquella aula para que el profesor resultara inaudible. Picábamos los asientos abatibles, pateábamos el suelo... El profesor intentó hacer la clase escribiéndola en la pizarra, pero alguien iba borrando todo lo que él iba escribiendo.

Creo que el decano quiso dialogar con vosotros...

El mismo follón se repitió en cada una de sus horas de clase de los días siguientes. Al segundo y tercer día se presentó el decano para negociar. Tampoco se le permitió hablar sinó era después de conocerse la versión que diera Sacristán de porqué no era él el titular de la asignatura. No sé qué día fue que, aunque el aula estaba llena de alumnos armando un ruido infernal, el decano consiguió calmar la masa. Nos dijo que volvía de inmediato, que aguardáramos a que hablara con otros miembros del claustro para constituir una comisión que negociaría con nuestros representantes allí mismo, en el aula.

¿Intervino la policía franquista? ¿Llegó a entrar en la Universidad?

La policía ya estaba en el exterior del edificio y los que estábamos dentro del aula lo sabíamos perfectamente. Bastantes alumnos desaparecieron como por ensalmo, pero bastantes más decidimos quedarnos. En el edificio de la Plaza Universidad ya se había roto la regla de considerar poco menos que sacrílega la entrada de la fuerza pública en el recinto universitario, pero todavía seguía resultando una acción demasiado escandalosa. Los que estábamos dentro del aula no creíamos que llegaran a entrar en el edificio, aunque sí contábamos con alguna acción fuera de él, a la salida. Pero entraron. Nos hicieron ir saliendo de uno en uno por una única puerta (aquellas aulas se iluminan por claraboyas, no tienen ventanas) y nos fueron retirando el DNI. Para recuperarlo tuvimos de pasar al día siguiente por Secretaría donde, con el DNI, recibíamos la carta de expulsión de la universidad.

De la universidad me expulsaron en dos ocasiones por participar en movimientos de protesta, pero no lo llegué a notar. Era muy mal estudiante y a menudo terminaba no presentándome a los exámenes. En ambas ocasiones aquellas expulsiones acabaron siendo revocadas y cuando, años más tarde, me matriculé en Geografía e Historia no tuve ningún problema y mi expediente estaba limpio.

³⁶ Juan José Folchi fue consejero de Grand Tibidabo, sociedad controlada por el financiero De la Rosa. Folchi desempeñó las funciones de asesor y auténtica mano derecha de De la Rosa durante la época en que éste fue el responsable de KIO en España, a través de la vicepresidencia del Grupo Torras. Joan Piqué, el ministro de Aznar, y máximo responsable del PP en Catalunya, también fue abogado y socio de De la Rosa, que como es sabido fue consejero financiero de la Casa Real y más concretamente del ex Jefe del Reino de España. Juan Carlos I. Después de su marcha, tanto Maristany, cuñado de De la Rosa, como Folchi mantuvieron sus puestos en el consejo de administración de Grand Península, encargada de construir el parque de atracciones de Tarragona, participada en un 80% por Grand Tibidabo (De esta sociedad, De la Rosa poseía cerca del 30% del capital). Juan José Folchi fue, pues, de los más destacados colaboradores del financiero encarcelado De la Rosa desde principios de los años ochenta, cuando dejó de ser consejero de Economía y Finanzas de la Generalitat provisional en la época de Tarradellas. Su protagonismo en los negocios de De la Rosa se puso de manifiesto al estallar el escándalo de las inversiones de KIO en España, ya que Folchi era el máximo conocedor de los entresijos y movimientos del Grupo Torras. Pareció gozar de la confianza de los inversores árabes que incluso le pidieron que continuara en el cargo de secretario del consejo. Finalmente, Folchi formó parte del grupo de siete querrelados, en la acción judicial iniciada por KIO en España, y era uno de los 22 demandados en Londres.

Si en algun lugar guardo aquellas cartas de expulsión, será junto con las de mi afiliación al SEU y otros papeles oficiales, formularios, instancias....

¿Recuerdas el nombre del profesor que sustituyó a Sacristán? ¿Siguió la línea de Sacristán o explicaba otros contenidos?

Ni la menor idea. Yo tenía ya aprobada aquella asignatura en el curso anterior, y si participé en los hechos no fué como alumno frustrado de Sacristán sino como ex-alumno. Sobre su nombre he oído ya tres versiones distintas: Alsina, Batlle y Canals³⁷. Tampoco puedo confirmarte de si es cierto o no que en pleno abucheo exclamó: “También a Jesucristo lo crucificaron”³⁸. Yo estaba en las últimas filas y allí eran absolutamente inaudibles sus palabras. Puede ser interesante saber quien era y como ha evolucionado su carrera posterior. Lo único que te puedo decir, si quieres indagar su pista, es que me dijeron que procedía de un Instituto de Bachillerato del centro de Barcelona, del Maragall o del Ausias March, y que era “tomista”, o sea progresista (!) dentro del submundo de la filosofía académica de aquellos años en España.

Gracias, Pep, gracias por tu tiempo, por tu generosidad... y por tu excelente memoria.

³⁷ Habría que añadir también el nombre de Quintana. En todo caso, años después, el profesor Canals, del más que tenebroso departamento de metafísica de la Facultad de Filosofía de la UB (algunos de cuyos componentes estaban muy próximos a las pandillas y grupos fascistas de los guerrilleros de Cristo Rey), solía contar la anécdota, falsa o verdadera, que él había sustituido al “marxista-comunista” Sacristán, caracterización político-filosófico que, para el tomista no reciclado Doctor Canals (que en paz descanse), representaba uno de los peores insultos que pudieran imaginarse o decirse.

³⁸ Tras la colocación de una placa en recuerdo de Sacristán, atacada un día y medio después, en la calle Diagonal de Barcelona, lugar donde residió los últimos quince años de su vida, el filósofo y periodista Francesc Arroyo recordaba, muy recientemente, lo sucedido del modo siguiente: “Cuando a Manuel Sacristán lo echaron los franquistas de la Universidad, porque el franquismo no podía digerir la inteligencia y prefería el “viva la muerte” de Millán Astray, un colega (no confundir con compañero ni, menos, amigo), profesor también de Filosofía (tampoco habrá que confundir esto con filósofo), se ofreció a sustituirle. Los alumnos vieron claramente la impostura y recibieron al impostor con abucheos. Éste se arrodilló ante la turba y exclamó: “A Cristo también lo crucificaron”. Así era la Universidad que no quiso a Sacristán y que le obligó a ejercer la docencia en casa, en las charlas, desde la traducción o el trabajo editorial, no siempre a la luz del día..”

ANEXO 6

Conferencias entre 1954 y 1970 (de las que se tiene constancia)

Fuente: documentación de trabajo de MSL depositada en la biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB

1. Hay una oportuna para el sentido común, 1954.
2. Sobre el Ars Magna de Ramon Llull, 1955.
3. El hombre y la ciudad (Una consideración del humanismo, para uso de urbanistas), 1959
4. Formalismo y ciencias sociales, 1962
5. La medicina, entre el arte y la ciencia, 1963.
6. Detrás de una medición de Galileo, 1964
7. La noción de proyecto existencial en la obra reciente de Sartre, 1965
8. Conferencia Asociación Humanidades Médicas, 1966
9. Nueve lecciones sobre el concepto de filosofía, 1966
10. Bruno y Galileo: creer y saber, 1967
11. Notas sobre: expresión y significación en el arte (literario) contemporáneo, noviembre de 1967
12. Aspectos del problema del método en ciencias sociales, 1967.
13. Irracionalismo y hombre nuevo, 1967 (o 1966)
14. Universidad y sociedad, 1967
15. Algunos problemas sociales de historia de la ciencia, 1968
16. Más sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores, 1970

Nueve lecciones sobre el concepto de filosofía.

En 1966, un año después de su expulsión de la Universidad de Barcelona, Sacristán impartió en Novo-Studio un seminario sobre el concepto de filosofía en nueve lecciones. Se conserva únicamente el guión de estas intervenciones

Lección 1ª: Los usos corrientes de los términos ‘filosofía’, ‘filosóficamente’, ‘filosófico’ y otros emparentados con ellos.

1. Initium doctrinas sit consideratio nominis.
 - 1.1. Origen mágico
 - 1.2. Luego justificado por la tecnificación
 - 1.3. El nombre como rótulo de la abstracción básica.

2. Imposibilidad en nuestro caso

2.1. Tecnificación fluctuante

2.2. Y tardía.

2.2.1. Los griegos, como veremos, Gilbert, Newton, los alemanes

2.2.2. El siglo XVIII: les philosophes.

2.2.3. Wolff.

2.2.4. La universidad burocrática. Pero la confusión subyacente. Nuestras secciones de filosofía.

El experimento de 1º de Económicas

1. Calma, serenidad ("tomarse las cosas con filosofía")

1.1 Estoicismo +: valor, rebelión.

1.2 Estoicismo -: desinterés por la vida

1.3. Cinismo +: desprecio de las convenciones

1.4. Cinismo -: frescura, irresponsabilidad, servilismo.

1.5. Observar que son acepciones morales, aunque posiblemente enlazadas con posiciones "intelectuales" coherentes.

2. Oscuridad, carácter abstruso

2.1. Por superioridad, sublimidad

2.2. Por vaciedad, engaño, retórica

2.3. Observar que son notas intelectuales pero con tendencia a connotar moralmente.

3. Generalidad, abstracción

3.1. Saber supremo

3.2. Vaciedad. Molière. Goethe y los fantasmas.

4. Conclusiones:

4.1. Intrincación de notas morales e intelectuales.

4.1.1. Diferenciación de la ciencia. Pero cum grano salis. También la conducta científica tiene motor moral. La diferencia es el carácter explícito.

4.1.2. Vaga justificación en la historia técnica. Lo que se verá con más detalle.

Lección 2ª: La justificación histórica de los usos vulgares de esos términos.

1. Valor, rebelión, desprecio de las convenciones.

1.1 El caso Sócrates, o tipo Sócrates (Boecio, Schlick)

1.2. Sócrates mismo es tal vez el más complicado (las leyes).

1.2.1. Más que los orientales.

1.2.2. Su sentido crítico.

1.3. Pero le habían precedido otros: los presocráticos.

1.4. Y le siguieron otros: Anaxágoras, Aristóteles.

1.5. El orden establecido ha creído ver un peligro precisamente por la fusión de crítica y adhesión moral.

1.5.1. Los filósofos ilustrados

2. Desinterés por la vida, servilismo.

2.1. El estoicismo conformista: Panecio, Séneca.

2.2. El caso Descartes. Brecht y Galileo.

2.3. El desprecio de los filósofos por la primera tradición cristiana: Celso.

3. Oscuridad sublime.

3.1. Los neoplatónicos, la filosofía oriental, último Heidegger

3.12 La crítica de Ortega a Bergson.

4. Saber supremo.

4.1. Platón, Aristóteles.

4.2. La crítica a los grandes idealistas. Goethe y los fantasmas.

5. Conclusiones.

5.1. Cabe mucho bajo el rótulo, y documentado por las mismas disputas filosóficas.

5.2. Ese mucho no está definido como teoría: componente moral.

5.3. Y la componente histórica es decisiva. Por eso iremos a ella.

Lección 3ª: El nacimiento de la filosofía. Los temas de los primeros filósofos.

1. La limitación a Grecia. Además de poco tiempo

1.1. Es la tradición nuestra.

1.2. Y, por otra parte,

1.2.1. Se universaliza hoy por parentesco con la ciencia. "Causa"

1.2.2. Vaguedad de lo previo, y anticipación de Grecia en lo preciso (lógica hindú)⁴.

2. Podemos, de todos modos, arrancar de comparación con Oriente:

2.1. Es verdad que vienen de Oriente a los griegos.

2.1.1. Datos

2.1.2. Conato de espíritu analítico (alfabeto).

2.1.3. Materia y forma, etc.

2.2. Pero el saber oriental es: Empírico, mítico, mágico.

2.3. Todo eso está en la vieja cultura griega:

2.3.1. Empirismo: claro.

2.3.2. Mito: el "Corán" homérico.

2.3.3. Magia menos.

2.3.4. Pero a finales del siglo VII pasa algo.

3. El esquema de Hegel

3.1. Verdad elemental.

3.2. Pero objeciones:

3.2.1. Ya existía cosmología (mítica) .

3.2.2. Los datos de las fuentes.

4. Los hechos: crítica del saber mitológico y búsqueda de otro sin mito.

4.1. Cuadro presocráticos.

4.2. Tales. Anaximandro. Anaxímenes. Heráclito. Jenófanes. Parménides. Demócrito.

4.3. Los procesos a que nos referimos en la anterior lección.

4.4. Confirmar esa versión de los hechos: crítica intelectual y actitud moral.

5. El trasfondo histórico del hecho.

5.1. Las conmociones sociales. Modelo Atenas-Jonia. De monarquía a Solón.

5.2. Ilustración: los casos Tales y Heráclito. Tales y Cylón.

5.3. El contraejemplo espartano.

Lección 5ª. La especialización del conocimiento y la creación de una nueva unidad filosófica: Aristóteles.

I. Hemos visto

1. Que el nacimiento de la filosofía griega es el resultado de una crisis social.
2. Que por eso mismo afecta a todo. En especial, a la comprensión del mundo: los primeros filósofos son los primeros científicos.
3. El tipo del presocrático y su multilateralidad.

II. La crisis interna de la filosofía científica.

1. La integridad dura poco
2. Sócrates y los sofistas.
 - 2.1. La explicación tradicional por la vida ateniense.
 - 2.2. La explicación socrática.
 - 2.2.1. La complejidad de Sócrates.
 - 2.2.1.1. Sofista y anticientífico.
 - 2.2.1.2. La teoría de la definición y la idea de teoría.
 - 2.2.2. Protágoras como confirmación del caso Sócrates.
3. Es una primera "crisis del pensamiento científico"

III. La especialización.

1. Nacimiento del científico especializado: Medicina, Matemática, Astronomía.
 - 1.1. Más tarde, historia.
 - 1.2. Separación del arte
2. Registro entre los filósofos (s. V-III). Platón. Aristóteles

IV. Una nueva universalidad filosófica.

1. El precedente heraclíteo
2. Platón.
 - 2.1. La dialéctica.
 - 2.2. "Nadie entre aquí..."
3. Aristóteles.
 - 3.1. La metafísica.
 - 3.2. La lógica

Lección 7ª: Ciencia y filosofía en el renacimiento.

0. Repetir la observación metodológica sobre las concreciones históricas.

- I. Los primeros filósofos son los primeros científicos.
 1. Descartes
 2. Gilbert
 3. Galileo

- 3.1. La pugna con Aristóteles y con la tradición
- 3.2. Las implicaciones filosóficas. Pitagoreismo

4. Newton: *Philosophia naturalis*...

5. Observación: en la solución para el caso copernicano, curioso precursor de la escisión.

II. Conclusiones a 6ª y 7ª.

- 1. Como en los otros casos, nacimiento de un filosofar es nacimiento de un nuevo modo de ver el mundo
- 2. Y es fenómeno profundamente relacionado con grandes crisis: 2.1. La de la arcaica sociedad griega.
- 2.2. La de la sociedad esclavista.
- 2.3. La de la sociedad feudal o servil.

Lección 8ª: Filosofía, ciencia y técnica en los siglos XIX y XX.

I. La constitución de la filosofía como especialidad:

- 1. Wolff.
- 2. Los seminarios.
- 3. La Universidad administrativa.

II. Sistemática:

- 1. Planes de estudios
- 2. Wolff:
 - 2.1. Organon.
 - 2.2. Teorética.
 - 2.2.1. General. Ontología.
 - 2.2.2. Especial. Cosmología, Psicología, Teología.
 - 2.2.3. Práctica: Ética, Política, Económica.
 - 2.2.4. Comentar la duplicación y la presunta diferencia.

III. Comparación con la ciencia y la técnica:

- 1. Crisis positivista.
- 2. El "Super-saber".
- 3. Ideología y conocimiento.
- 4. Pero el problema abierto.

Lección 9ª: Filosofía y filosofar

1.1. Se ha dicho, desde Aristóteles, que el asombro es la raíz de la filosofía. Ahora nos asombramos de que siga habiendo filosofía.

- 1.2. Vimos unas causas superficiales, sobreestructurales.
- 1.3. Otra pura, o metodológica.

2.1. En medio está probablemente la más fuerte: la necesidad de ideología.

2.2. Ideología fundamental.

2.3. Su resquebrajamiento -relativo y absoluto- por:

2.3.1. Evolución social.

2.3.2. Progreso intelectual (relación dialéctica entre ambos: 2.3.1. y 2.3.2.)

2.4. Ideología apologética o demagógica (etimología). Un ejemplo especial: la ideología del fin de las ideologías.

3. La hipótesis de la posibilidad de un planteamiento puro.

3.1. Crítica: no filosofía.

3.2. Afirmación: sí filosofar.

3.2.1. Metodológico

3.2.2. Interpretativo (3.2.1 y 3.2.2: Fundamentación en un sentido nuevo).

Anexo 7

Últimas cartas

I

Barcelona, 30/6/1985

A Eloy Fernández Clemente (director Andalán). Zaragoza

Querido amigo,

estoy cascado, pero no chocheo. Con esa precisión podrás inferir que no me olvido de los amigos (al menos, todavía, y si el estar cascado no da un “salto cualitativo”, tampoco los olvidaré en el futuro).

También he de protestar de que llames “magníficos” a los dos tomos aparecidos de *Panfletos y Materiales*. Me parece que ellos revelan bastante bien el desastre que en muchos de nosotros produjo el franquismo (en mí desde luego): son escritos de ocasión, sin tiempo suficiente para la reflexión ni para la documentación.

En cambio, te agradezco mucho lo que dices de una posible utilidad mía en otras épocas. Supongo que también eso es falso, pero el hombre es débil y acepta algunas falsedades.

Y en cuanto a la entrevista para *Andalán*, la hacemos cuando quieras [NO SE HIZO FINALMENTE. HAY UNA ANTERIOR]. A propósito de lo cual es bueno que sepas que yo tengo algunas limitaciones graves: después de una operación de corazón, me falló definitivamente el riñón que me quedaba. Hace veinte años, cuando le pasaba a uno eso, el parte médico decía que falleció de fallo renal. Ahora te enchufan a una máquina de hemodiálisis cada 48 horas y sobrevives, aunque no lo pasas muy bien. Consecuencia: no haremos la entrevista en día de hemodiálisis. Cuando haya que hacerla me telefoneas antes (o me telefona alguien de *Andalán*) y fijamos la fecha.

Mandaré uno de estos días una carta internacional a Lola Albiac [AMIGA DE GIULIA Y DE SACRISTÁN]: se trata de componer una cadena universitaria mundial en pro del desarme nuclear. Espero que ella te enganche a la cadena, Mientras tanto, un saludo afectuoso. Manolo

II

A M^a Dolores Sacristán

Barcelona, 30/6/1985

Querida Lola,

no te he mandado todavía el título de licenciada porque me lo rechazaron en Correos, a causa de que lo había cerrado con cinta adhesiva. Parece que eso está prohibido en la correspondencia internacional. Te lo enviaré la semana entrante (hoy es domingo).

También hice la consulta acerca de la cuenta en marcos. Tú puedes abrirla y tenerla, igual como extranjera que como española emigrante. Pero los intereses se te abonarían en marcos a la cuenta que tú quisieras en Alemania, o a una cuenta a la vista (no a plazo, para que los intereses no se compongan) en España. Pero Don Manuel [EL PADRE DE AMBOS] no podría cobrarlos él mismo, ni se le podrían abonar en su cuenta. Ante eso, si continúas con esa idea, creo que tienes dos respuestas: 1^a: abrirla la cuenta en pesetas y a su nombre. 2^a: abrirla en marcos a tu nombre, y cada vez que vienes sacar el dinero que corresponda, cambiarlo e ingresarlo en pesetas en la cuenta de D. Manuel. Yo creo que esta segunda solución será más rentable, por la fortaleza del marco respecto de la peseta.

Por Madrid fue mal en tres sentidos: la Universidad Nacional de Educación a Distancia es una miseria, sin despachos ni biblioteca; tiene presupuesto para libros y bibliotecaria, pero no tiene biblioteca en sentido literal, de modo que los libros, si no se apodera de ellos el profesor que los encargó, yacen muertos de risa en cajas. Lo mismo las revistas.

En segundo lugar, quedó claro que la dificultad económica de encontrar casa en Madrid es enorme [...]

No salió mal, en cambio, la cuestión de la convalidación de los estudios de Ángeles (dentro de lo que cabe). Vista la gran dificultad de conseguir una convalidación total, seguimos el camino de la llamada convalidación parcial, y por este camino la Facultad de Sociología de Madrid le convalida sus estudios por toda la carrera española menos la asignatura “Historia económica y social de España”. Aunque ya el hecho de tener que convalidar después de más de diez años de vida profesional es por mí mismo irritante para Ángeles, de todos modos, dadas las circunstancias, la solución no es mala.

He quedado muy admirado de tus técnicas de superación del dolor de la escoliosis. Desgraciadamente, no me funciona para mis cosas. A ver si me das clases.

Lamento tu problema de Sa Riera, pero me parece que no tienes escapatoria.

Comprobé que D. Manuel no ha tocado la cuenta a plazo.

Con eso creo que he contestado a todas las cuestiones pendientes.

Respecto de mí: el concurso de traslado a Madrid no está ni convocado; por consiguiente, de mantenerse el proyecto (cosa que no sé), mi traslado a Madrid no sería nada inminente; como empezaría el curso en Barcelona, también lo tendría que terminar. Así que no es probable que me vaya a Madrid antes del verano de 1986.

Con besitos para los dos.

Manolo

III

Barcelona, 24 de agosto de 1985

Félix Novales Gorbea
Preso político
Prisión de Soria 42071 Soria

Apreciado amigo,

Me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece afortunada tu frase “reconciliarse con la realidad”: yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones de hambrientos en en Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no piensas que haya que reconciliarse con eso).

Sobre la cuestión del estudio de la historia, repito lo que ya te escribí. A principios de septiembre podré hablar con Fontana, que estará aquí, y comentaremos el asunto. No tienes que temer en absoluto que, porque esté preso, no te vaya a decir lo que piensa. Fontana es un viejo militante, ahora sin partido, como están los partidarios de izquierda con los que él tuvo y tiene trato, pero no se despistará al respecto.

Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias (por correo aparte) algún número de la revista que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dilo.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo (propriadamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Con amistad,

Manuel Sacristán Luzón

Anexo 8

SOBRE EL LUGAR DE LA FILOSOFÍA EN LOS ESTUDIOS SUPERIORES

Por Manuel Sacristán.—Col. («Debate Universitario», 2. — Ed. Nova Terra, B. 1968
La Vanguardia, 14 de marzo de 1968, sin firma.

La problemática universitaria es, hoy, de una importancia decisiva de cara al futuro. Más que nunca conviene, pues, una reflexión serena y objetiva sobre los problemas políticos, sociales, pedagógicos y profesionales de nuestra universidad. Esto pretende, al parecer, esta nueva colección, que bajo el título «Debate universitario» acaba de lanzar «Nova Terra». El primer número aparecido es el estudio que comentamos de Manuel Sacristán sobre la especialidad de filosofía en la enseñanza universitaria. Se trata de un análisis muy profundo de las causas de la subsistencia de la filosofía como especialidad universitaria, como licenciatura; un estudio realmente sugestivo del problema, de las causas y fundamentos que hacen que persista la filosofía como especialidad, partiendo de su consolidación en la Universidad de Berlín a principios del siglo XIX. En nuestros días, ni la persistencia de las «eternas» necesidades ideológicas, ni la tenacidad de las instituciones burocráticas pueden en modo alguno justificar de forma satisfactoria la filosofía licenciada. Puesto que, por una parte, las concepciones ideológicas generales que más influyen en la cultura contemporánea se han originado o promovido fuera de la «fábrica» de licenciados filosóficos y, a menudo, en pugna o ruptura con esta «fábrica» o despreciándola; baste para ilustrar esta argumentación citar nombres como Ortega, Zubiri, Gramsci, Teilhard de Chardin, Max Planck, Einstein, Heisenberg, Oppenheimer, etcétera y porque, además, aun en el supuesto de que la necesidad ideológica institucionalizada fuera eterna, ello no justificaría actualmente la existencia de la filosofía como especialidad; aún, pues, en este supuesto, y admitiendo una concepción ideológica del filosofar, la filosofía especializada de las secciones académicas, la filosofía licenciada y burocrática resulta una institución parasitaria. Ante el problema de esta institucionalización del pseudo-filosofar es necesaria una opción. De estas consideraciones críticas, Sacristán desprende la siguiente opción: «suprimir las secciones de filosofía de las facultades de letras -es decir, suprimirla licenciatura en filosofía-, y eliminar, por consiguiente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media.» Esta supresión no representa ninguna pérdida para la Universidad, sino al contrario, la supresión del aprendizaje memorístico, arqueológico y apologético de la especulación ideológica supone ganar libertad para el pensamiento. No se trata de enseñar filosofía, sino de enseñar a filosofar.

La actual sección de filosofía es un tumor pseudo-filosófico que es necesario extirpar: se trata, entonces, de promover la motivación filosófica auténtica que acompaña siempre a la ciencia, al arte y a la práctica racional. La eliminación de la filosofía como licenciatura debe tener como finalidad la restitución de la motivación filosófica, universalmente crítica. Sacristán hace en su estudio algunas indicaciones y consideraciones de gran importancia de cara a la reestructuración de esta especialidad, teniendo en cuenta las diversas especialidades que incluyen una enseñanza filosófica. Propone, a partir de estas consideraciones, la creación de un Instituto general de filosofía en relación con las diversas especialidades y cuya principal función sería la de un centro articulador del filosofar de los diversos científicos. El carácter propedéutico de este estudio respecto de la filosofía, supone una valiosa aportación de cara a la tan necesaria reestructuración de esta especialidad. Se recogen en este estudio una serie de datos y consideraciones de gran valor científico que proporcionarán una gran ayuda a estudiantes y profesores de filosofía y a todas aquellas personas interesadas en conocer su lugar entre las ciencias.